Deutsche Literaturwissenschaft

Die Staatsauffassung Heinrich von Kleists

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

Von
Alfred Hoppe
aus Offenbach

1938

Bonner Universitäts-Buchdruckerei Gebr. Scheur, Bonn

Berichterstatter

Professor Dr. Karl Justus Obenauer

Inhalt

Einleitung

Eine literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise wird es sich nicht in erster Linie zur Aufgabe machen, einen Dichter auf sein Verhältnis zu einem Staate zu untersuchen; das ist in den meisten Fällen eine Frage der Biographie. Es mag aufschlußreich sein, von diesem Gegenstand her die charakterliche Haltung eines Dichters, die Reife seines Weltbildes usw. zu beurteilen. Ueber den Gehalt der D i c h t u n g wird uns dabei nicht immer Aufschluß gegeben. Außerdem braucht aus der Stellung eines Dichters zu einem Staat seine Staatsauffassung nicht hervorzugehen. Die Staatsauffassung ist ein Kapitel, das zur Weltanschauung gehört, bzw. zur Philosophie. Die Philosophie ist ein Mittel, systematisch Klarheit über die Weltanschauung zu finden. Bei einem Philosophen werden wir uns also zuerst um seine Staatsphilosophie bemühen. Ist der Dichter aber kein Philosoph, wie Kleist, so müssen wir selber seine Weltanschauung systematisch klären. Dazu bieten sich uns neben gelegentlichen Aussprüchen in Briefen in erster Linie seine Werke dar, die immer aus seiner Weltanschauung herausgewachsen sind. Darum muß das Thema: „Die Staatsauffassung Heinrich von Kleists" für den Literaturwissenschaftler bedeuten, daß es sich um den Dichter Kleist handelt und damit um die Staatsauffassung, die seinen D i c h t u n g e n zugrunde liegt. E s i s t e i n e F r a g e n a c h d e r p o l i t i s c h e n S u b s t a n z d e r D i c h t u n g g e s t e l l t.

Man muß sich auch vor Augen halten, daß Dichter nicht schreiben, um ihre Staatsauffassung niederzulegen. Dazu wäre eine Abhandlung besser geeignet als eine Dichtung. Wir dürfen darum nicht erwarten, daß uns die Staatsauffassung aus dem Werk freundlich entgegenspringt, fix und fertig zubereitet und geformt. Die Formung ist uns überlassen, auch die Methode, nach der wir vorgehen. Wir sind auch gezwungen, wesentliche Hauptpunkte, z. B. ästhetischer oder literaturgeschichtlicher Art, unberührt zu lassen. Auch muß vorher überlegt werden, worin die politische Substanz der Dichtung besteht. Nach den so gewonnenen systematischen Gesichtspunkten ist die Untersuchung in das Material vorzutreiben.

Auf zweierlei Weise kann man das Wesen einer Staatsauffassung erkennen: die eine ist eine rein denkerische, die alle vorhandenen und möglichen Staatsauffassungen zusammenstellt, ordnet, gegeneinander abwägt und wechselseitig erhellt. Sie hat den Vorzug, als heuristisches Prinzip mit einiger Gewißheit alles, auch das, was vielleicht persönlich nicht behagt, aufzudecken.

Die andere Weise hat schon eine bestimmte Blickrichtung zur Voraussetzung, von der her der Gegenstand der Erkenntnis beleuchtet wird. Jetzt

sind die Worte Staat und Volk auf bestimmte Inhalte bereits festgelegt, die scharfen Trennungen heben sich zu Gunsten einer mehr organischen Einheit auf, und die Wortbedeutung wird weniger durch die Erkenntnis als durch Einfühlung gefunden. Diese Betrachtung hat den Vorteil, viel tiefer in die seelischen Vorbedingungen einer Staatsauffassung hineinschauen zu lassen und deren Lebensgrund und Nährboden zu zeigen. Sie hat den Nachteil, daß sie nur solche Staatsauffassungen erkennen läßt, die in ihrer Blickrichtung liegen; sie erfaßt also unter Umständen einen historischen Gegenstand nicht total. Wir sind darum nicht sicher, mit ihr die Kleistische Staatsauffassung vollständig zu erkennen, da wir nicht wissen, ob diese in ihrer Blickrichtung liegt. Tut sie es nun nicht, so haben wir mit ihr die Staatsauffassung bewertet – denn jede weltanschauliche Betrachtung schließt eine Wertung ein – ehe wir sie total erkannt haben. Darum wollen wir von beiden Seiten her an unser Ziel heranrücken. Die erste wird uns den Umfang der Kleistischen Staatsauffassung geben, die zweite ihre Tiefe[1].

[1] Sätze, die in Anführungszeichen ohne besondere Anmerkung stehen, oder durch Einrückung kenntlich gemacht sind, sind aus dem gerade behandelten Stück des Dichters genommen. In den Anmerkungen sind nur die Namen und die Seitenzahlen, nicht die Titel angegeben, wenn keine Verwechslung mit einem anderen in dieser Arbeit zitierten Buch desselben Autors vorkommen kann. Ein vollständiges Literaturverzeichnis befindet sich am Schluß.

1. Das Wesen der Staatsauffassung

A. Staatsidee und Staatsauffassung

Der Staat ist der Zusammenschluß der Kräfte einer Vielheit von Menschen zu einer Einheit mit einheitlichem Willen zu gemeinsamem Handeln nach innen oder außen. Wo ein Volk zu einer gemeinsamen Handlung schreitet, entsteht ein Staat. Darum sind Staaten immer am deutlichsten in ihrem heftigsten Handeln fühlbar: in Kriegs- und Notzeiten. Letzten Grundes existiert ein Staat nur in seinem Handeln, wie ein Licht nur in seinem Leuchten existiert. Der Staat ist darum die einheitliche Formwerdung, die Uniform eines Volksleibes. Er hat die Seinsart der Form.

Jeder Staat handelt aus einem bestimmten Prinzip heraus, sei es ein contrat social oder der völkische Urgrund. Dieses Prinzip ist sein Nomos, durch dessen Eigenart die Art der Staatsidee charakterisiert wird. Durch sein Handeln macht der Staat die Staatsidee sichtbar. Die Staatsidee im Denken der Staatsträger ist die Staatsauffassung. Sie gehört zur Weltanschauung.

Das Prinzip, aus dem heraus der Staat handelt, kann außerhalb von ihm selber, aber auch in ihm selbst liegen. Liegt es in ihm, so ist es der Staat selbst, d. h. der Staat handelt, um den Zusammenschluß der Kräfte einer Vielheit von Menschen zu einer Einheit mit einheitlichem Willen zu gemeinsamem Handeln zu erhalten. Dieser Staat ist nur formal. Liegt es außerhalb von ihm selber, so ist der Staat nur ein Mittel zur Verwirklichung seines Prinzips. Der Seinsgrund des Staates ist nicht er selbst, sondern der Inhalt, für den er nur Form ist.

Das sind die beiden ersten grundsätzlichen Verschiedenheiten von Staatsauffassungen, innerhalb derer es noch unzählige Unterarten gibt, die sich aber auf einige Grundtypen zurückführen lassen. Es gibt nur eine bestimmte Anzahl von denkmöglichen Staats*auffassungen*, die, soweit wir sie jetzt sehen, angedeutet werden sollen. Wir orientieren uns dabei nicht an Staats*formen*, aus einem Grund, der später eingesehen wird, verzichten aber auch auf eine Systematisierung von einer Metaphysik her, um Einseitigkeiten möglichst zu vermeiden, sondern ordnen nur die im phänomenologischen Bereich vorhandenen grundlegenden Unterschiede. Ordnet man nach dem ontologischen Ort, so würden die Staaten, die sich auf Einzelmensch, auf Gesamtheit oder auf sich selbst gründen, zusammenzufassen sein als die, deren Prinzip in derselben ontischen Ebene liegt, wie

der Staat, während z. B. der Staat, der nach einer Ethik ausgerichtet ist, auf einer ganz anderen ontischen Sphäre beruht. Wir ziehen jedoch dieser Ordnung die folgende vor, weil sie politisch ergiebiger ist.

B. Die möglichen Staatsauffassungen

Ausrichtung des Staates nach einem außer ihm liegenden Prinzip

a) Der Staat kann gegründet und ausgerichtet sein nach einem Einzelmenschen. Es ergeben sich folgende Möglichkeiten:

1. Der Führer- oder Gefolgschaftsstaat. Der Eine ist durch die Macht seiner Persönlichkeit über die anderen hinausgewachsen und ihr Führer. Es gibt keine Herrscher und keine Untertanen. Der Staat ist gebunden an den Führer, dessen Idee, Handeln und Gefolgschaft.
2. Der Feudalstaat. Der Einzel-Herrscher ist von den Untertanen unabhängig. Er gründet sein Amt z. B. auf Gott. Der Staat ist gebunden allein an den Feudalherren.
3. Die Tyrannis (Despotie). Der Einzelherrscher regiert um seiner selbst willen. Er ist von den Staatsbürgern unabhängig. Diese sind für ihn da. Der Staat ist gebunden an den Tyrannen.

b) Der Staat kann gegründet und ausgerichtet sein nach einer Gesamtheit von Menschen. Je nach der Form der Gesamtheit bildet sich die Staatsform. Solche Gesamtheiten sind:

1. Die Summe von Einzelindividuen. Auf sie gründet sich der an jeden einzelnen seiner Bürger durch Vertragsverhältnis gebundene Gesellschaftsstaat (contrat social, Sekuritätsstaat).
2. Eine sich ihrer Volkheit bewußte Gemeinschaft. Sie drückt sich aus durch eine Demokratie. Der Staat ist auch hier gebunden, und zwar an das Volkstum.
3. Eine bevorzugte Schicht der Gesamtheit. Eine Rasse, Klasse, Kaste, Partei. Der Staat ist auch hier gebunden an die eine Schicht.

c) Der Staat kann gegründet und ausgerichtet sein nach einer Wertewelt:

1. Nach einer Ethik. Er ist ein Mittel zur Erfüllung von absoluten Werten, z. B. des Guten, der Gerechtigkeit, der Ordnung. Hierher gehören die Staaten, die die Philosophen erdachten von Plato bis Hegel. Der Staat ist gebunden an die Werte.

   Wohl kann man das jedem Staate innewohnende ordnende Prinzip ethisch oder metaphysisch deuten; aber diese Ordnungen sind um der Lebensgemeinschaften willen da, nicht die Lebensgemeinschaften um der Erfüllung dieser Ordnungen willen.

2. Die staatliche Gemeinschaft kann zusammenfallen mit einer religiösen Gemeinschaft. Staatliche und religiöse Hierarchie sind identisch. Die Erscheinungsweise des Staates ist auch die der Religion [2]. Der Staat hat noch kein eigenes Leben. Er ist ganz und gar gebunden an die religiöse Gemeinschaft (Kirche). Die Staatsform ist die Monarchie eines Priesterkönigs als Stellvertreter einer Gottheit.

3. Der Staat hat Eigenleben, aber er ist gebunden an eine dem Staate übergeordnete religiöse Gemeinschaft (Kirche). Staatsakt und religiöser Akt sind nicht identisch. Aber der Staat wird erst für die Staatsbürger gültig durch kirchliche Sanktionierung. Der Staat ist ebenso wenig frei wie der Mensch, beide existieren nur im Hinblick auf die Religion. Sie gibt der Kirche das geistliche, dem Staat das weltliche Schwert; beide Schwerter sind verliehen.

Ausrichtung des Staates nach sich selbst

a) Der rein formale Staat. Es ist der selbstgerechte, absolute und totale Staat, der an nichts gebunden ist als an sich selbst. Immer ist der Staat sich selbst höchstes Ziel und letzter Wert (Staatsraison). Sein Handeln hat keinen anderen Inhalt als den Staat. Der Staat ist der einzige Gesamtheitsfaktor des Staatsvolkes, das wohl gleichzeitig noch andere Gesamtheitsfaktoren haben kann, die aber für die Definition Volk, und nicht für die des Staats-Volks in Frage kommen und deshalb unberücksichtigt bleiben. So ist mit dem Staatsvolk selber der Staat gegeben und mit einem solchen Staat wiederum das Staatsvolk. Der Staat ist also nicht gebunden, sondern mit dem Staatsvolk eins. Er dient nur sich selbst. Der Staat existiert absolut, d. h. losgelöst von allem Nichtstaatlichen. Er ist ein rein rationaler Formbegriff. Sein Gesetz ist die Staatsraison. Jeder, der das Gesetz anerkennt, gehört zum Staatsvolk, gleichgültig z. B. welcher Rasse er ist. Dieser Staat kann dem Begriff der Ganzheit unterstellt werden. Dann ist er konzipiert aus biologisierendem Rationalismus.

b) Der organische Naturstaat. Nach dieser Auffassung wird der Staat nicht einer Ganzheit angeglichen, sondern er ist eine Ganzheit. Er unterliegt darum folgenden Bestimmtheiten: 1. Unteilbarkeit, 2. Unzusammensetzbarkeit, 3. Primat und 4. prospektive Tendenz des Ganzen. Er ist ein natürlich gewachsenes Wesen, in dessen Funktionen man nicht rationalistisch eingreifen kann, ohne sie zu zerstören. Der Staat ist darum das Staatsvolk, wie ein Bienenstaat das Bienenvolk ist. Sofern ein Bürger Volksgenosse ist, ist er auch Staatsbürger. Er kann sich nicht für die Zugehörigkeit zum Staat entschließen, oder sie ableugnen; ent-

---

[2] Antike. Vgl. G. Steinbömer, S. 1 f.

weder er ist ein Glied des Ganzen und bleibt es, oder er ist es nicht. Denn ein Glied kann sich nicht von einem Organismus trennen, ohne seine Gliedeigenschaften zu verlieren, d. h. seine Existenz preiszugeben. Darum äußert sich im Staat und Staatsträger auch das Wesen des Staatsvolkes. Beide Teile des Wortes S t a a t s - V o l k haben gleiches Gewicht. Der Gesamtheitsfaktor des Staatsvolkes ist nicht nur der Staat, sondern auch das Volk. Dieser Staat findet, da er ein echter Organismus ist, sein Gesetz auch nur in sich selbst. Er ist identisch mit seinem biologischen Aufbauplan.

Aus dieser Aufstellung aller, soweit wir sehen, denkmöglichen Staatsauffassungen, die untereinander natürlich mancherlei Verbindungen eingehen können, ergibt sich, daß wir nicht mit Begriffen wie: demokratisch, republikanisch, monarchisch, oligarchisch usw. in unserer Betrachtung arbeiten können; denn sie sagen über die eigentliche Staatsidee garnichts. Sie sind dunkle politische Formbegriffe, die verschiedenen Inhalt haben können. Z. B. könnte einer monarchischen Staatsform sowohl eine liberalistische als auch eine völkische Staatsidee zugrunde liegen.

Allen diesen nach dem logischen System dargestellten Staatsauffassungen ist gemeinsam – und muß es wegen ihres begrifflichen Ursprungs auch sein –, daß sie den Staatsbegriff als eine Form, ein Gefäß erfassen, das verschiedenen Inhalt haben kann. Die einzige Ausnahme stellt die biologische Auffassung dar, die Staat und Volk organisch verbindet. Sie kann aber unter jenem Blickpunkt nicht in ihrer ganzen Tiefe erschaut werden. Hier ist es notwendig, genau so wie beim menschlichen Wesen, nicht von oben her, vom Geist aus die Seele, von der Seele aus den Leib zu betrachten, d. h. hier vom Staat aus das Volk, und von diesem aus das Land, sondern, wenn nicht gerade umgekehrt, dem kosmogonischen Aufriß folgend, so doch sicher zumindest in der Zusammenschau der drei Schichten auf das Wesen des völkischen Staates vorzurücken, d. h. auf rational-systematisches Denken bis zu einem gewissen Grade zu verzichten und danach zu trachten, in Gestalten und Symbolen den Gegenstand wiederzufinden. Auch auf diesem Wege werden sich nicht alle Geheimnisse offenbaren, da diese Staatsauffassung von nicht objektivierbarem intentionalem Gefühlsleben mitbestimmt ist.

Wir werden in dieser Untersuchung zunächst einmal urtümlichen Bindungen der Kleistischen Menschen nachspüren, nachdem wir ausführlich die Stellung des einzelnen zum Staat behandelt haben, und zwar an Hand der formalen Methode. Ein negatives Ergebnis sei uns indirekter Hinweis auf den andern Weg, der uns dann zu dem Kleistischen Staatsbild in seiner seelischen Tiefe hinführen mag. Ueberall nämlich, wo der Einzelmensch oder eine Gesamtheit dem Staat gegenüberstehen, liegt ein geistiges, formales Verhältnis zum Staat vor, der hier als Form im obigen Sinne erfaßt wird. Da jedoch, wo Staat und Gesamtheit zusammenstehen, ist einer aus dem Volksempfinden geborenen Staatsauffassung nachzufragen.

C. Der politische Nomos

Alle diese Staaten gründen ihre Existenz auf das Prinzip, an das sie gebunden sind. Sie verlangen von ihren Untertanen dessen Anerkennung. Deshalb fordern alle Gehorsam. Der Staat erhebt das Prinzip, dem er dient, zu seinem Symbol, seinem Nomos. Der Nomos des Staates ist also die Formel für sein tiefstes Wesen. Jeder geschichtliche Staat hat einen solchen Nomos. Es gibt einen deutschen und einen römischen, einen französischen und einen englischen. Der deutsche heißt „Reich"; der englische „British empire"; der französische „Grande Nation"; der römische „Imperium Romanum". Der Nomos kann aber auch heißen: Hannibal, Alexander, Ludwig XIV., Napoleon. Diese Begriffe sind die Prinzipien, auf denen sich Staaten gründen. Sie drücken in einer Formel den politischen Willen eines Staates aus. Sie kennzeichnen den Gesichtspunkt, von dem aus das Handeln des Staates und des Staatsbürgers bestimmt wird. Der Nomos liegt bei allen oben charakterisierten Staatsauffassungen mit Ausnahme der letzten außerhalb des Staates. Er beansprucht Herrschaft, auch über den Staat, nicht nur über die Staatsbürger. Der Staat ist ihm das Mittel, den Herrschaftsanspruch durchzusetzen. Wenn der Nomos darum nicht in sich selbst eine Beschränkung hat, wie z. B. der völkische, kann er auch im jeweiligen Staat keine Beschränkung finden, er ist vielmehr über diesen hinaus auch nach außen gerichtet: Er ist universalistisch und erstrebt die Herrschaft über die ganze Menschheit. Die zuletzt charakterisierten Staatsauffassungen unterscheiden sich von jeder anderen darin fundamental, daß in ihnen nicht die Idee der Herrschaft über andere steckt, sondern der Herrschaft seiner selbst über sich selbst. Diese staatliche Gemeinschaft ist u. a. eine Gesinnungsgemeinschaft der Liebe und des Dienstes gegenüber der Selbstsucht. Der Nomos heißt Dienst am Staat, nicht Dienst des Staates an einem Nomos[3].

D. Der politische Mensch

Nun erfassen nicht alle Angehörigen eines Staates den Nomos. Dazu gehört eine gewisse Disposition, ebenso wie zu der Erfassung von Werten. Man spricht von einer Wertblindheit sowohl für bestimmte Werte, als auch für Werte überhaupt. Wenn einer z. B. das Leben nicht als ethischen Wert erfaßt, gibt man ihm, damit er sich trotzdem in die Gemeinschaft

---

[3] „Hier sind wir außerhalb germanischer Kategorien, im Griechischen und, so merkwürdig es klingt, beides nebeneinander zu stellen, im Preußischen". (Vgl. W. Gehl, S. 598). Ob die preußische Dienstauffassung wirklich aus der germanischen Geisteshaltung herausfällt, soll jetzt dahingestellt bleiben; jedenfalls war der Dienstgedanke im Gefolgschaftswesen, der Liebe-Gedanke im Rittertum, beide im patriarchischen Lehensverhältnis lebendig.

einfügen kann, ein Gesetz, eine Norm: Du sollst nicht töten! Das ist ein äußeres Gesetz, das für das innere der Wertforderung steht. Wie es Wertblinde gibt, gibt es auch politisch Blinde. Auch diesen gibt man ein Gesetz, das für sie die Stelle des Nomos einnimmt. Wer in der Fahne das Symbol seines Staates erfaßt, wird die Fahne immer ehren, denn er ehrt in ihr den Staat und seinen Nomos. Für den, dem die Fahne ein Stück buntes Tuch ist, der sie nicht als Symbol erfaßt, muß es ein Gesetz, eine Norm geben: Du sollst die Fahne ehren; denn der Staat muß die Anerkennung seines Symbols verlangen. Dieser Normmensch ist natürlich für ihn nicht so wertvoll wie der andere, der den Nomos freiwillig auf sich nimmt. Jener lebt unter einem äußeren, dieser unter einem inneren Gesetz. Jener ist nur Untertan, dieser ist der Staatsträger, der politische Mensch, der die Forderung des politischen Nomos viel weitgehender und feinfühliger wird befolgen können als der andere, der nur mit dem groben Verstande das harte, äußere Gesetz erfüllen kann, und der vom Staate beherrscht wird. Dieser Untertan ist darum unfrei aus eigenem Unvermögen, jener, der Staatsträger, ist frei auf Grund der Qualität seiner Persönlichkeit. Alle, die unter dem höchsten Gesetz stehen, ob freiwillig als Staatsträger oder gezwungen als Untertanen, sind Staatsbürger. Darum gehört jeder, der gezwungen oder freiwillig die Idee der „Grande Nation“ anerkennt, zur „race française“, und jeder, der dem preußischen Nomos: „Dienst“ gehorcht, ist Preuße [4]. Denn Gehorsam gegenüber dem Nomos bestimmt die Staatszugehörigkeit. Die Einordnung in eine Gemeinschaft ist erst dann ein politischer Akt, wenn die Gemeinschaft als ein Staat mit einem Nomos erfaßt wird. Der politische Mensch sieht den Staat als Einheit, d. h. sozusagen von außen, wie man ein ganzes Haus als Einheit auch nur von außen sehen kann. Der Staat ist der Bau, in dem ein Volk zu Hause ist.

Der Staatsbürger, der politisch genannt zu werden verdient, muß Staatsträger sein, d. h. er muß frei den Nomos erfassen. Je mehr Bürger politisiert sind, umso stärker ist der Staat. Am politischen Handeln des Staatsträgers erkennt man seine Staatsauffassung, an der Politisierung der Staatsbürger die Macht des Staatsgedankens; denn politisch ist der Mensch allein dadurch, daß er nicht nur sich vom Staate abhängig fühlt, sondern auch für ihn handelt, und zwar aus demselben Gesetz heraus, auf dem der Staat beruht. Wo er so handelt, handelt nicht ein Einzelmensch, sondern der Vertreter des Nomos, letzten Endes der Staat selber. Aus dem Nomos heraus handeln kann aber nur heißen, etwas überwinden, was dem Nomos widersteht; das ist aber immer der Staatsfeind, einerlei

---

[4] So sind z. B. Stein und Arndt keine Geburtspreußen, wohl aber der Wahl und dem Charakter nach. Dasselbe gilt für manche Hugenotten, die wohl auf Grund ihrer protestantischen Wesensart für die preußische Haltung disponiert waren, z. B. Savigny, Fouqué, Ancillon. Für Kleist ist das Preußentum jedoch auch völkisch und landschaftlich bedingt.

ob er innenpolitisch oder außenpolitisch, wirtschaftlich oder kriegerisch, weltanschaulich oder religiös dem Nomos widersteht.

Zum politischen Menschen und Staatsträger wird man nun nicht allein durch rationale Erkenntnis, indem man durch kluge Ueberlegung hinter den Nomos gekommen ist und ihn für sich als gültig anerkennt, sondern vor allem durch eine gefühlsmäßige Haltung, die sich vielleicht zuerst auf das Volk und Vaterland gerichtet hat, aber im Augenblick der Politisierung den Staat mit einschließt, wenn es der Nomos erlaubt. Dieses Gefühl, das zum Staate treibt, das auch mit der rationalen Erkenntnis zusammengehen kann, nennen wir den politischen Eros. Es ist der geheime Ursprung aller politischen Leidenschaft und ein wesentlich stärkeres dynamisches Moment im Staate als der bloße politische Wille.

Die meisten Staaten fordern nicht von jedem Bürger, daß er Staatsträger ist, sondern sie begnügen sich mit dem Untertan. Wo alle Bürger aber Staatsträger sind, ist die „Demokratie" verwirklicht. Dort dient also der Staat, indem er seinen Staatsträgern dient, auch sich selbst. Wo das Staatsträgertum beschränkt ist, z. B. auf eine völkische Gemeinschaft, erweitert bzw. verengt sich der Bereich des Nomos. Damit wird der sich selbst dienende Staat ein dem Volk dienender: Er ist eine Verbindung eingegangen mit einem zweiten Staatsprinzip. Sind also alle Volksgenossen Staatsträger, so ist dieser völkische Staat sich selbst dienender Staat.

2. Dichtung und Staatsauffassung

A. Der politische Gehalt der politischen Dichtung

Die politische Dichtung ist zunächst einmal Dichtung wie jede andere auch. Sie unterliegt denselben Bestimmtheiten wie jene. Daß sie politisch ist, befreit sie nicht von ästhetischen Gesetzen. Nur darüber hinaus ist sie bestimmt von ihrer besonderen Ausrichtung. Dichtung ist nie um ihrer selber willen da. Man kann von großer Kunst überhaupt sagen, daß sie immer um irgend eines Etwas willen geschaffen wird. Der Baumeister baut einen Dom, nicht um seine Vorstellung von einem Dom in der Sinnenwelt zu konstituieren, sondern zur Verherrlichung Gottes. Alle unsere größten Kunstwerke sind unter einer großen Idee, der Gottes oder eines Fürsten oder auch eines Wertes entstanden. Je gewaltiger eine solche Idee war, je mehr sie die Seelen der Menschen packte, umso größer ist jedesmal der Triumph über das Ausdrucksmittel, das der Idee dienstbar gemacht wurde. Warum sollte da politische Dichtung künstlerisch von geringerem Wert sein müssen, wie Benno von Wiese behauptet, nach dessen Ansicht sie grundsätzlich aus Bildung und Kunst heraustritt? Ist die politische Idee nicht gewaltig genug, daß ihretwillen jede künstlerische Form gemeistert werden sollte? Wenn es geschichtliche Situationen geben mag, wo das Aesthetische fragwürdig wird [5], so betrifft das die Fragwürdigkeit der Dichtung, nicht nur der politischen, in dieser Notzeit überhaupt. Wenn aber politische Dichtung in einer Notzeit da ist und bejaht wird, also nicht fragwürdig ist, dann sind auch die ästhetischen Werte nicht fragwürdig, weil die politische Dichtung ebensowenig wie andere Kunst auf sie verzichten kann. Gerade in der Verbindung des ästhetischen und politischen Bereiches, die nur so in der Dichtung möglich ist, sehen wir eine glückliche Bereicherung des staatlichen Lebens. Dabei muß man aber wohl beachten, daß die politische Sphäre selber ästhetischen Werten nicht unterliegen kann, denn Handeln und Anschauen sind verschiedene Dinge. Wenn wir aber politische Dichtung auf das Politische hin besehen, dann lassen wir ihre ästhetische Werthaftigkeit außer Betracht, denn durch diese wird sie nicht politisch, sondern Dichtung. Das Politische gehört also, wenn man in diesem Sinne Gehalt und Gestalt oder Form unterscheidet, zum Gehalt. Wir wollen nur den politischen Gehalt der Dichtung herausfinden, d. h. aus der Ver-

---

[5] Benno von Wiese, S. 12.

bindung mit der ästhetischen Sphäre lösen und in die begrifflich-logische Sphäre hineinheben. Da die Dichtung als politische durch ihren Gehalt allein bestimmt wird, nicht durch Form und Gestalt, so haben wir unsern Blick nur auf den Gehalt zu richten [6].

B. Die Eigengesetzlichkeit der politischen Dichtung

Wenn einer Dichtung ein politischer Stoff zugrunde liegt, der aber apolitisch behandelt wird, so liegt für eine rein logische Beurteilung auch darin eine Art politischer Haltung vor, wenn auch eine mit negativem Vorzeichen. Versteht man politische Haltung dagegen nur positiv, dann muß man schon scheiden zwischen echt politischer Dichtung und Dichtung mit politischen Stoffen, da diese auch unpolitisch sein kann. Damit hat man schon eine bestimmte weltanschauliche Haltung eingenommen und die Dichtung aus dieser Haltung heraus definiert. Diese Subjektivität würde erst bedenklich, wenn man die politische Dichtung auf ein bestimmtes Bekenntnis beschränkte. Der politische Mensch, den wir als Mensch mit einer Staatsauffassung erkannten, wird einen Teil der politischen Dichtung, der seine Staatsauffassung nicht verkörpert, sondern eine etwa entgegengesetzte, feindliche, ablehnen, und er hat die Pflicht dazu als politischer Mensch. Er wird ihr darum aber den Charakter der politischen Dichtung nicht bestreiten. Aber auch nur dem politischen Menschen gestehen wir das Recht zu einem solchen Urteil zu. Man kann politische Dichtung nicht von einem unpolitischen Standpunkt aus bestimmen, etwa dem religiösen, dem sozialen, ästhetischen oder ethischen. Sie kann nur von einer politischen Haltung her gefunden werden. Darum muß auch der Dichter politischer Mensch sein.

C. Die Gesetze der politischen Dichtung

Politische Dichtung ist nicht schon dadurch bestimmt, daß sie in das politische Handeln eingreift [7]. Sie kann auch garnicht zur Wirkung kommen und doch politisch sein, wie z. B. die „Hermannsschlacht". Daß sie in Hinsicht auf ihre Aktualität auf Dauerleben verzichten müsse [8], ist auch kein notwendiges Charakteristikum; wenn sie ästhetisch hochwertig ist, wird

---

[6] Bei einer ästhetischen Betrachtung ist es jedoch anders, diese kann umgekehrt das Gehaltliche nicht außer Acht lassen, da es zur inneren Form dazu gehört. Denn „ihre innere Mitte als absolute Kunst erfüllt sie nur, indem sie aus ihrem geschichtlichen Sein heraus das ganze Sein um seiner selbst willen zur Auslegung bringen will." (B. v. Wiese, S. 22.) Hiernach spielt also das Gehaltliche bei der ästhetischen Betrachtung eine entscheidende Rolle.

[7] H. Heckel: Politische Dichtung.

[8] B. v. Wiese, S. 20 ff.

sie trotzdem dauern. Man darf sich bei ihrer Bestimmung nicht allzu sehr an den Gedanken ihrer öffentlichen Wirkung klammern. Das Kriterium, auf das es ankommt, muß in der Dichtung selbst gefunden werden und nicht in dem, was mit ihr geschieht. So gibt Rainer Schlösser [9] an, worauf es ankommt, nämlich „in jedem Einzelfalle genauer auf die Frage einzugehen, ob in einem Drama Politik der Substanz nach oder auch der Wirkung nach vorliegt". Es müssen sich also die Gesetze des Politischen auf den Gehalt der Dichtung anwenden lassen. Erste Voraussetzung für die politische Dichtung ist der politische Mensch, d. h. derjenige, der eine Staatsauffassung hat. Diese muß in der Dichtung zum Ausdruck kommen, entweder durch die Haltung eines Menschen, der darin auftritt, oder durch das allgemeine Geschehen. Darum setzt diese Kunst Menschen voraus, „die den Rhythmus des öffentlichen Lebens freudig und bewußt mitleben, wie sie von den Großen der Vergangenheit Hölderlin zuletzt sichtete" [10]. „Unsere eigenen großen Dramatiker sind in diesem Sinne mit einem Teil ihres Werkes . . . politische Dichter gewesen, vor allem, wenn sie den staatstragenden, vor der Oeffentlichkeit handelnden Tatmenschen darstellten in der Freiheit seines Planens und Entscheidens, wie in der tragischen Abhängigkeit von unberechenbaren Schicksalsgöttern" [11].

„Der Aussonderung des Menschen und des Staates aus den alten, gemeinverbindlichen Ordnungen entspricht die Ablösung des Dramas vom religiösen Kult (durch den damit erstmalig eine private Sphäre entsteht). Der dramatische Konflikt selbst . . . geht in die Konfliktsform private Sphäre — öffentliche Sphäre über. Damit übernimmt der Staat im Drama eine notwendige und unumgängliche Funktion" [12]. Die Scheidung der Sphären gibt es erst seit Aufkommen des Individualismus. Der Staatsbürger, der eine öffentliche Sphäre nicht wahrhaben will, ist der Bourgeois der Aufklärung, der sich selbst das Gesetz geben will und glaubt, daß alle Menschen im Grunde vernünftig und tugendhaft sind wie er, und daß der Staat, wenn es ihn schon geben muß, die erste und höchste Aufgabe hat, die private Sphäre zu schützen und im übrigen möglichst nicht in Erscheinung zu treten [13]. In solcher Haltung liegt für jeden Staat die Destruktion. Dichtung, die sich mit diesen Privatmenschen beschäftigt,

---

[9] Rainer Schlösser, S. 13.
[10] Obenauer, S. 10.
[11] Ebenda, S. 11.
[12] G. Steinbömer, S. 5.
[13] G. Fricke: Die Entdeckung des Volkes. S. 9 ff. „Da sieht sich der junge Humbold veranlaßt, die ‚Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen', mit dem Ergebnis, daß der vollkommenste Staat der ist, den man überhaupt nicht mehr merkt. Und der junge Fichte sagt es noch deutlicher: ‚Der Staat geht auf seine eigene Vernichtung aus; es ist der Zweck aller Regierungen, die Regierung überflüssig zu machen.'" . . „Hier scheint alles ursprünglich Germanische ausgetilgt, alle geheimnisvollen Kräfte der Natur scheinen entmächtigt, alle gewachsenen Bindungen der Geschichte, der Gemeinschaft, des Blutes zerrissen."

hat keine politische Haltung, wo aber solche Menschen in die öffentliche Sphäre hineingreifen oder in sie hineingezogen werden, entsteht der politische Konflikt. Es kommt jetzt darauf an, daß der private Mensch seinen persönlichen Willen dem allgemeinen Willen des Staates unterordnet, daß die private Sphäre aufgenommen wird in die öffentliche. Immer, wo von diesem Konflikt aus eine Dichtung politisch wird, werden beide Sphären in diesem Sinne am Ende miteinander identisch. Wo die private Sphäre ihre Gültigkeit behält, ist der Nomos des Staates nicht der Sinn der Dichtung und diese nicht politisch. Aus diesem Grunde scheiden die Dramen „Penthesilea", „Der zerbrochene Krug", „Amphitryon", „Die Schroffensteiner" und das „Käthchen von Heilbronn" aus unserer Betrachtung aus. Erst da ist Dichtung politisch, wo die Einordnung des Individuums in eine Gemeinschaft unter dem Aspekt des Nomos, eines inneren Gesetzes geschieht. Z. B. in der „Hermannsschlacht" und im „Prinz Friedrich von Homburg". Im „Michael Kohlhaas" liegt das Problem nicht so eindeutig.

Der Lehrsatz Benno von Wieses: „Politische Dichtung ist anonym"[14], soll heißen: Der Dichter tritt hinter die Dichtung zurück. Dieser Glaube trifft zu, sofern man an etwas Volksliedhaftes dabei denkt. Aber ist ein politisches Drama anonym? Sowie die politische Dichtung Kunstdichtung ist, verliert sie ihre Anonymität. Vor allem aber ist sie nicht anonym, weil sie politisch ist. Denn der politische Dichter macht sich zum geistigen Führer eines Volkes und wenn man ihn umjubelt, geschieht es um dieser Führerschaft willen. Er tritt aus seiner privaten Sphäre heraus an die Oeffentlichkeit; wenn er sich in die Anonymität flüchtet, verleugnet er selbst seine politische Existenz. Diese ist aber, wie wir sahen, die Voraussetzung für seine politische Dichtung. Wenn der politische Mensch dadurch anonym ist, daß er auf seine private Sphäre verzichtet, besteht jene Behauptung zu Recht. Das dürfte aber weder im Sinne des Wortes anonym, noch im Sinne Benno von Wieses liegen. Anonymität ist ja gerade Flucht in die private Sphäre. Die politische Dichtung ist aber Bekenntnisdichtung; niemand kann bekennen und zugleich seinen Namen verleugnen.

Im antiken Drama sind private und öffentliche Sphäre ungeschieden, ebenso durchweg bei Shakespeare. Trotzdem ist diese Dichtung politisch. Wir führen zur Begründung Steinbömers Formulierung an: „Alle diese Dramen . . . sind politische Dichtungen, . . . weil das Denken, Handeln und Leiden ihrer Menschen primär staatliches Denken, Handeln und Leiden ist, weil die Kämpfe, in denen die Menschen siegen oder untergehen, nicht Antagonismen der privaten und öffentlichen Sphäre, sondern Antagonismen oder Verfehlungen innerhalb der öffentlichen Sphäre selbst und ihrer Ansprüche sind, in der die Menschen für die Zerstörung und Erneuerung versinkender und aufgehender, alter und junger staatlicher Ordnungen sinn-

---

[14] B. v. Wiese: S. 13.

vertretend stehen"[15]. Jetzt steht nicht mehr der Staatsträger dem Untertan als dem unpolitischen Menschen gegenüber, sondern einem Staatsträger, wenn auch einem solchen, der unter einem anderen politischen Nomos lebt. Beide sind einander natürlich todfeind. Es gibt zwischen ihnen keine Versöhnung, es handelt sich nur darum, wer siegt.

Es ist nach dem Staatsrechtslehrer Carl Schmitt[16] ein Kriterium der politischen Haltung, ob einer den richtigen Feind erkennt. Carl Schmitt hat zuerst auf den Unterschied zwischen einem persönlichen Feind, ἐχθρὸς, inimicus und dem öffentlichen, politischen Feind, πολέμιος, hostis hingewiesen[17], eine Unterscheidung, die Steinbömer benutzt und literarwissenschaftlich fruchtbar macht. Jetzt ist politische Dichtung Kampfdichtung: Sie wendet sich an den konkreten Feind des Vaterlandes, und zwar an den echten Feind, den sie allein deshalb findet, weil sie von einem bestimmten Nomos, einer bestimmten Staatsauffassung beseelt ist. Da der politische Feind ein Mensch mit einem feindlichen Nomos ist, kann er sich auch unter den Staatsangehörigen befinden. Er ist in seinem eigenen Sinne auch „Staatsträger", aber Feind des Staates, in dem er lebt. Er gehorcht dessen Gesetzen, wie der Untertan, aber er kämpft gegen die herrschende Staatsauffassung. So ist der politische Feind nicht nur ein außenpolitischer, sondern er kann auch ein innenpolitischer sein. Dieser stößt mit dem Staat nicht zusammen aus einem Konflikt zwischen privater und öffentlicher Sphäre, sondern der Konflikt spielt sich jetzt innerhalb der öffentlichen Sphäre ab.

Die Germanen in der „Hermannsschlacht", die auf Seiten der Römer stehen, sind wohl πολεμίοι, aber nur solange, als sie den germanischen Nomos nicht erfassen; sie sind irregeleitet. Die nichtrömischen Germanen, die Hermann entgegenstehen, sind ἐχθροὶ, weil sie nicht aus ihrer privaten Sphäre herauswollen. Wir haben oben gesehen, daß der ἐχθρὸς unter Umständen zum politischen Feind werden kann, wenn er mit der öffentlichen Sphäre in Konflikt gerät. Hier müssen die Gedanken Carl Schmitts weiter geführt werden. Schmitt erfaßt nur die erste Art des politischen Feindes.

Da, wo politische Dichtung vom völkischen Staat her gesehen wird, ist sie schon immer dann politisch, wenn sie volkhaft ist, denn Volk und Staat werden zusammengesehen und das Volk ist immer politisches Volk. Darum sagt Obenauer: „Der politische Dichter, wenn er nicht leere Schemen hervorbringen will, muß seine Kräfte in den Tiefen des Volkstums begründet fühlen"[18]. So liegt völkisch-politischer Dichtung immer die organische Staatsauffassung zugrunde, und nur auf Grund dieser ist jene Bestimmung möglich.

---

[15] G. Steinbömer, S. 6 f.
[16] C. Schmitt: Der Begriff des Politischen, S. 7.
[17] Ebenda, S. 10 f.
[18] Obenauer, S. 15.

Wir fassen also zusammen: Dichtung ist dann politisch,

1. wenn ihr eine Staatsauffassung zugrunde liegt, z. B. wenn volkhafte Staatsauffassung und volkhafte Dichtung einander begegnen;
2. wenn diese Staatsauffassung gegenüber einer privaten Sphäre den Sieg behält;
3. wenn Staatsauffassung gegen Staatsauffassung steht, d. h. der echte öffentliche Feind erkannt wird.

Die Bedingungen werden erkenntlich an dem Handeln von Staatsträgern, das von einem politischen Nomos her geschieht.

Wir gründen unsere Untersuchung auf Grund dieser Sätze außer auf gelegentliche kleine Schriften Kleists auf die beiden Dramen „Die Hermannsschlacht" und „Prinz Friedrich von Homburg" und die Erzählung „Michael Kohlhaas", weil diese, wie sich ergeben wird, die einzigen politischen Dichtungen sind. Daß vor deren Entstehungszeit Kleist auch eine Staatsauffassung hatte, ist gewiß, sie war für ihn aber so belanglos, daß sie nicht in seine Dichtungen hineinragte. Kleist stand damals in dem Erbe des Rousseauschen Rationalismus, der seine Schatten auch noch auf den „Michael Kohlhaas" wirft. Literarisch bedeutsam ist seine politische Haltung erst in den Staatsdramen.

3. Die politische Bedeutung des Einzelmenschen

Wenn nach der Rolle des Einzelmenschen in einem Staat gefragt ist, dürfen politisch vorbelastete Begriffe, wie Individuum, private oder unpolitische Sphäre, die einer dualistischen Alternative entstammen, nicht zu Gesichtspunkten erhoben werden, ebensowenig die entsprechenden für die Gesamtheit; denn sie charakterisieren eine dualistische Staatsauffassung und werden einer etwaigen dreischichtigen nicht gerecht [19]. Ihre Artung soll ja nicht voraus festgelegt, sondern gerade erst gefunden werden. Wir fragen daher nach dem „Einzelnen" und der „Gesamtheit", weil diese Begriffe so allgemein sind, daß sie noch jede beliebige Bestimmtheit annehmen können. Der Begriff der öffentlichen Sphäre soll z. B. nicht antinomische Stellung zu dem der privaten Sphäre haben, sondern dieser gegenüber prinzipiell zerfallen können in die Zweiheit der staatstragenden Gesamtheit und der vom Staat erfaßten Gesamtheit.

Der Einzelmensch kann auf zweierlei Weise eine politische Existenz haben, einmal, indem er ausgerichtet ist nach dem Staat, zum zweiten, indem der Staat ausgerichtet ist nach ihm. Durch die erste Frage wird nicht nur die Antwort auf die Frage nach der Art der Gesamtheit vorbereitet, sondern auch der Einzelmensch in seiner politischen Bedeutung beleuchtet, die bekannt sein muß, wenn die zweite Frage nach einer evtl. Bindung des Staates an den einzelnen beantwortet werden soll. Es wird darum zunächst gefragt nach der Ausrichtung des einzelnen nach dem Staat. Das heißt: Inwiefern hat der einzelne im Hinblick auf den Staat ein Recht auf sich selbst, inwiefern und wodurch ist er dem Staat verpflichtet, und ist er in seinem Verhältnis zum Staat von schicksalhaften Bestimmtheiten abhängig?

A. Ausrichtung des einzelnen nach dem Staat

1. Der einzelne im Recht auf sich selbst

Kleist liegt scheinbar immer der Einzelmensch am Herzen. Der Held seiner Dichtungen ist nie ein Volk oder eine Gruppe. Das große Geschehen

---

[19] Vgl. C. Schmitt „Staat, Bewegung, Volk". Dreischichtig war der Staat in Preußen: Staat, Armee, Volk. Im Mittelalter: Staat (Reich), Rittertum, Volk. In Rom: Imperium, Civitas, Plebs; und in Sparta: Staat, Aristokratie (Spartiaten), Volk (Periöken) nach der Gesetzgebung des Lykurg. Entsprechende Erscheinungen gab es in vielen griechischen Stadtstaaten, z. B. Samos, Syrakus, Chalkis und anderen, besonders in Kleinasien. Es wurde dort unterschieden zwischen Vollbürgern und solchen minderen politischen Rechtes. Beide waren in dem Staat als oberstem Glied der Dreiheit vereinigt.

wird immer getragen von Persönlichkeiten, dem Prinzen von Homburg und dem großen Kurfürsten, Hermann, Kohlhaas, Penthesilea, Robert Guiskard usw. Diese Menschen sind schicksalbestimmte Charaktere, die aus ihrem Wesen heraus handeln, wie Käthchen aus seiner unerschütterlichen Liebe, Penthesilea in einer Leidenschaft, die sich überschlägt, der Prinz von Homburg in seiner traumhaften, wirklichkeitsfernen Umwelt, die er schließlich überwindet, Kohlhaas in seinem übermäßigen Rechtsgefühl. Das Wesen dieser Persönlichkeiten liegt ursprünglich in dem Willen, sich selbst gemäß ihr Leben zu gestalten. Dem Staat gegenüber muß aber gefragt werden, ob und inwiefern sie ein Recht dazu haben. D. h. es ist die Frage, ob Kleist ein politischer Mensch ist.

In keiner anderen politischen Dichtung Kleists ist das Recht des einzelnen auf sich selbst so stark herausgestellt wie im „Michael Kohlhaas". „Dieser außerordentliche Mann würde bis in sein 30. Jahr für das Muster eines guten Staatsbürgers haben gelten können." „Das Rechtsgefühl aber machte ihn zum Räuber und Mörder." Sein Recht verfolgt Kohlhaas mit derselben Hartnäckigkeit, wie das Käthchen und die Penthesilea ihre Liebe. Nicht einmal um Gottes willen kann er seinem Feind vergeben, er wäre bereit, ihn bis in die Hölle zu verfolgen, wie im „Findling" der alte Piachi seinen Feind Nikolo. Wenn den Kohlhaas nichts ins Unrecht setzte, so wäre es doch dieser Starrsinn, der ihn, als er vom Staat keine Genugtuung erhält, dazu verleitet, sich selbst zum Richter seiner Sache aufzuwerfen. Die Selbsternennung zum Statthalter Michaels, des Erzengels, also die schwärmerische Verbrämung seines Rechtsgefühls mit einem religiösen Schein, ruft Luther gegen ihn auf den Plan: „Du, der die Menschen mit dieser Angabe voll Unwahrhaftigkeit und Arglist verführst, meinst du, Sünder, vor Gott dereinst an dem Tage, da er in die Falten aller Herzen scheinen wird, damit auszukommen?" Für Luther kann sich der Mensch nicht selbst zum Werkzeug Gottes ernennen, das ist Sünde wider den Geist. Aber auch abgesehen von theologischen Erwägungen weist Luther ihn in die Schranken zurück. Er verbietet ihm die „schnöde Selbstrache" und verweist ihn an die Obrigkeit, die seiner Klage nur aus Unkenntnis nicht stattgegeben habe. So ist für Luther dieser selbstgerechte Mann, sowohl vom christlichen Glaubensstandpunkt als auch vom menschlichen Gesichtspunkt aus, im Unrecht. Wenn es ihm auch gelingt, Kohlhaas zur Einsicht in sein nicht zu rechtfertigendes, verbrecherisches Vorgehen zu bewegen, auf der Wiedergutmachung des erlittenen Unrechts beharrt dieser jedoch mit starkem Fanatismus. Sein Rechtswille ist der Ichwille, die Selbstsucht, wie Luther es auch erkennt. So versteht Kohlhaas auch Fricke: „Das Ich des Kohlhaas selber als die heilige und letzte sinngebende und sinntragende Wirklichkeit, inmitten der endlichen Welt ist die Welt der Dichtung" [20].

[20] G. Fricke, Gefühl und Schicksal, S. 124.

Nicht um einer idealistischen Idee willen, sondern im letzten Grunde nur, um sich selbst für die erlittene Ungerechtigkeit Genugtuung zu verschaffen, unternimmt Kohlhaas seinen Rachefeldzug. Wenn er darauf verzichtet, gäbe er seine eigene Ich-Existenz preis, aus der er erst zum Menschen wird, und die der Staat ihm abgesprochen hat, da er ihm seinen Schutz versagte. Es liegt hier also schon unausgesprochen der Gedanke verborgen, daß die Ich-Existenz des Einzelmenschen durch die Gemeinschaft, den Staat begründet wird. Dieser Staat existiert tatsächlich am Ende der Novelle, und Kohlhaas, als er das erkennt, beugt sich ihm sofort. Der Staat hat die Ich-Existenz des Kohlhaas anerkannt, indem er ihm Genugtuung für sein erlittenes Unrecht verschaffte, aber gleichzeitig auch die Strafe über ihn verhängte, die seinem Frevel der Selbstgerechtigkeit gebührt.

Der Mensch hat also wohl ein Recht auf sich selbst, aber nur, indem es ihm vom Staate gewährt wird. Auch der eigenwillige Individualist hat Raum im Staat, wenn er nicht gegen den Staat ist. Der Staat sichert die private Sphäre. Einen Selbstverzicht zu Gunsten der Gemeinschaft, von der er seine Ich-Begründung erfährt, leistet Kohlhaas nicht.

Auch in der Hermannsschlacht steht der Einzelmensch als Träger der Handlung im Mittelpunkt. Hermann ist aber nicht verblendet von dem Recht des eigenen Ich, wie Kohlhaas, und blind wie dieser für die Entselbstung im Dienste des Staates. Er hat den Staat von Anfang an als Ziel in seinen Befreiungsplan aufgenommen.

Er kennt in seiner, allen anderen überlegenen Weltklugheit die übrigen Fürsten zu gut, um ihnen seine politische Konzeption von Anfang an vorzutragen; denn kein deutscher Fürst wäre in der Lage, die Bedeutung eines Volksstaates, wie Hermann ihn denkt, der manchen Interessen- und Willensverzicht verlangt, auch nur entfernt zu ermessen. So behält Hermann seinen Plan für sich:

> Allein muß ich, in solchem Kriege, stehn,
> Verknüpft mit niemand, als nur meinem Gott.

Hermann weiß, daß er das politische Genie ist, und am Ende doch alle sich seiner Führung anvertrauen werden. Er weiß aber auch, daß diese sich nicht ohne weiteres ihm unterordnen und auf das Recht ihrer Persönlichkeit verzichten wollen. Darum muß er sie mit List für seinen Plan gewinnen.

Nur wer den selbstsüchtigen Individualismus überwindet, hat den Weg zum Staat frei:

> Kurz, wollt ihr, wie ich schon einmal euch sagte,
> Zusammenraffen Weib und Kind,
> Und auf der Weser rechtes Ufer bringen,
> Geschirre, goldn' und silberne, die ihr
> Besitzet, schmelzen, Perlen und Juwelen
> Verkaufen oder sie verpfänden,
> Verheeren eure Fluren, eure Herden
> Erschlagen, eure Plätze niederbrennen,
> So bin ich euer Mann.

Diesen Verzicht vermag Hermann zu leisten; nur um über sich selbst zu täuschen, spielt er das private Persönlichkeitsrecht gegen das Politische aus:

Das Schicksal, das im Reich der Sterne waltet,
Ihn (Varus) hat es, in der Luft des Kriegs,
Zu einem Helden rüstig großgezogen,
Dagegen mir, du weißt, das sanftre sich Ziel gesteckte:
Dem Weib, das mir vermählt, der Gatte,
Ein Vater meinen süßen Kindern,
Und meinem Volk ein guter Fürst zu sein.

In Wirklichkeit verhält es sich ganz anders: er täuscht das intime Familienleben nur vor, um dem Varus möglichst harmlos zu erscheinen. Das bedeutet aber, daß das Private, obschon Gegensatz zum Politischen, hier dem Politischen dient, indem es unpolitisch erscheint.

Auch wo Hermann sich selbst erhebt, ist es nicht wie bei Kohlhaas zur Beschützung des Ich, sondern dann wird sein Name politische Parole für sein Volk:

Kämpf' ich für den Sand, auf den ich trete,
Kämpf' ich für meine Brust?
Cheruska schirmen! Was! Wo Hermann steht, da siegt er,
Und mithin ist Cheruska da.

Hermann hat ein Recht auf sein Ich, weil es nicht das selbstsüchtige des Individuums ist. Aus dem unpolitischen Territorium Cheruska wird der politische Begriff Cheruska, aus dem unpolitischen Territorialherrn der politische. Dieser selbstbewußte Mann stellt doch hingabefreudig die eigene Familie in den Staatsdienst. Das Weib muß den römischen Legaten betören und sicher und arglos machen, die Kinder müssen als Treupfand für Marbot dienen. Damit wagt Hermann die Ehre seines Weibes und das Leben seiner Kinder.

So hat er das Recht, den anderen sein Gesetz aufzuzwingen; gerade der entgegengesetzte Charakter wie der Roßhändler Kohlhaas. Denn da, wo er den Sieg wirklich errungen hat, verzichtet er auf den Lorbeer, der ihm gebührt, und bietet Marbod das Königtum über alle vereinigten deutschen Stämme an. Aber auch Marbod, der die Königswürde bisher für sich in Anspruch genommen hatte — deshalb war er mit Hermann in Streit geraten, der ihm nicht tributpflichtig werden wollte, — lehnt nun, da Hermann ihm Würde und Tribut um der gemeinen Sache, der Einigkeit Deutschlands willen anbietet, beide ab und beugt huldigend das Knie vor dem Mann, der die Einigung vollzogen und dadurch den Feind überwunden hat. Auch er verzichtet damit auf sein persönliches Wunschziel und überwindet sich selbst.

Kleist hat die Persönlichkeit eingeordnet in einen höheren Zusammenhang und dem Ziel des germanischen Volksstaates unterstellt. Ihr Recht auf sich selbst ist dem Kohlhaas gegenüber wesentlich eingeschränkt durch politischen Selbstverzicht.

In nachtwandlerischer Versunkenheit gestaltet der Prinz von Homburg das Bild seiner Umwelt aus Träumen und Vorstellungen seiner schwärmerischen Seele, ohne die nüchtern wahrgenommene Wirklichkeit zu erkennen.

In seiner Vorstellung hat er bereits den Sieg errungen und den Lorbeer dafür geerntet. Mit diesem Traumbild des Siegeslorbeers verkettet sich unlöslich das Bild Nataliens, die er zuerst in diesem Traum sein Mädchen, seine Braut nennt. Im Wachsein ist sie noch nicht sein, ebensowenig wie der Sieg. Diese beiden Traumbilder, die in der Welt seiner Seele eng miteinander verflochten sind, ohne sein eigenes Vermögen, sondern durch das Spiel des Kurfürsten, für den Prinz jedoch schicksalhaft, begleiten ihn nun nebeneinander durch das ganze Drama und sind bestimmend für viele seiner entscheidenden Handlungen. Wo Homburg einen Sieg erringt, sei es in der Schlacht oder über sich selbst, da wird ihm auch Natalie zu eigen. Wo aber nicht der Sieg, sondern die tiefste Erniedrigung sein Herz erfüllt, da verschmäht er auch die Braut. So ist der Sieg, den er erträumt, wie auch der, den er vor dem Feind erficht, ganz hineingelagert in das ihm eigenste Reich der Persönlichkeit: der Sieg ist und bleibt ein Traumsieg. Er ist nicht erfochten im Dienst der überpersönlichen Wirklichkeit des Staates. Im ganzen Tun und Handeln Homburgs herrscht dieses Verhaftetsein mit dem Ich: bei der Befehlsausgabe denkt er lieber an seinen Liebestraum; als wir ihn vor der Schlacht an der Spitze seines Regiments vermuten, da geht er lieber in die Dorfkapelle; statt den Befehl zum Angriff abzuwarten, läßt er nach eigenem Willen Fanfare blasen.

Der Prinz übt dieses Recht der Persönlichkeit nicht nur selbst aus, er fordert sogar, daß andere es anerkennen; auch der Kurfürst, der ihn wegen Ungehorsams gefangen nimmt, soll es befolgen:

> Der Kurfürst hat getan, was Pflicht erheischte,
> Und nun wird er dem Herzen auch gehorchen.

Dieser zuversichtliche Glaube des Prinzen an das Ich, das Herz, die private Sphäre des Menschen, bricht angesichts der Fürchterlichkeit des Todes restlos zusammen. Und da diese private Sphäre für ihn von lebensentscheidender Bedeutung war, ist der Sturz in den Abgrund auch tief und endgültig. Wie verächtlich sein Zustand ist, das empfindet Natalie und schildert es dem Kurfürsten:

> Er, unterm Schutz der Dämmerung, kam geschlichen:
> Verstört und schüchtern, heimlich, ganz unwürdig,
> Ein unerfreulich jammernswürd'ger Anblick! . . .
>
> Der denkt jetzt nichts, als nur dies Eine: Rettung!
> Den schaun die Röhren, an der Schützen Schultern,
> So gräßlich an, daß, überrascht und schwindelnd,
> Ihm jeder Wunsch, als nur zu leben, schweigt.

Solche Selbstpreisgabe ist nicht das, was Kleist mit Selbstüberwindung meint; das geht daraus hervor, daß gerade jetzt der Kurfürst an das Ich des Prinzen appelliert:

Wenn er den Spruch für ungerecht kann halten,
Kassier ich die Artikel: er ist frei!

Die ganze Entscheidung, der Höhepunkt des Dramas, liegt nun wieder bei dem Einzelmensch. Aber da Homburg seine private Welt schon längst verloren hat, ist sein Blick frei geworden von Traum und Vorstellung, er sieht jetzt wie andere Menschen, voran der Kurfürst, die Welt in ihrer Wirklichkeit von Gesetz und Staat. Das Ich, die Persönlichkeit, ist jetzt nicht mehr um ihrer selber willen da; sie hat die Beziehung zur Umwelt gefunden; sie ist sozial geworden.

Alle privaten Siege, Siege auf Grund der Ordre des Herzens, gelten nichts gegenüber der Einordnung dieser Herzenswünsche — also unter Umständen dem Verzicht auf sie — in das Umweltgeschehen, den Staat.

Was kann der Sieg euch, meine Brüder, gelten,
Der eine, dürftige, den ich vielleicht
Dem Wrangel noch entreiße, dem Triumph
Verglichen, über den verderblichsten
Der Feind' in uns, den Trotz, den Uebermut . . .

Das ist der Sieg über den Kohlhaas, über das Selbst, sofern er auf seine Bewahrung aus ist und die Ordnungen der Welt überspringt. Das sich hingebende Selbst, das nicht seine eigene Herrlichkeit will, ist das Ziel dieses Kleistischen „Individualismus". Homburg ist dabei ebenso weit entfernt von der völligen Selbstpreisgabe wie der rücksichtslosen Selbstbehauptung. Er erringt die Haltung, die, wie auch Hermann, der Kurfürst von Anfang an inne hatte. Nicht aus persönlichen Launen setzte er den Prinzen fest:

Den Willkür nicht, wie dir bekannt sein wird,
Gefangen nahm, und nicht befreien kann.

So sagt er nüchtern seinem Feldmarschall, was er vorher schon anders zu Natalie gesagt hatte:

Mein süßes Kind! Sieh! Wär' ich ein Tyrann,
Dein Wort, das fühl' ich lebhaft, hätte mir
Das Herz schon in der ehrnen Brust geschmelzt.
Dich aber frag' ich selbst: Darf ich den Spruch,
Den das Gericht gefällt, wohl unterdrücken? —
Was würde doch davon die Folge sein?
Natalie: Für wen? Für Dich?
Kurfürst: Für mich; nein! — Was? Für mich!
Kennst du nichts Höh'res, Jungfrau, als nur mich?

Auch der Fürst hat nicht das Recht auf sich selbst; er ist ebenso wie jeder andere Staatsbürger an das Höhere, das Vaterland, den Staat gebunden. Nur der Tyrann hätte das Recht, sich von den Bitten erweichen zu lassen und aus der Regung seines Herzens heraus etwas Widergesetzliches über den Staat zu bestimmen.

Kurfürst: Meint er, dem Vaterlande gelt' es gleich,
Ob Willkür drinn, ob drinn die Satzung herrsche?

So hat der Einzelmensch nur ein Recht auf sich selbst, sofern dieses Selbst dient. Vom Dienst her kann der Mensch erst ein Persönlichkeitsrecht gewinnen. Die Selbstherrlichkeit des Menschen ist ein Frevel. Obwohl für Kleist diese Erkenntnis neu ist, hat er sie doch schon in der Penthesilea, in den Schroffensteinern, im Guiskard und anderswo gestaltet; doch ist in allen diesen Dichtungen der Ichwille, da er im Charakter schicksalhaft angelegt ist, keine Schuld, er ist ein Geschick.

Bejaht Kleist im Kohlhaas die Selbstgerechtigkeit noch bis zu einem bestimmten Punkt, so ist sie ihm im Hermann schon sehr problematisch geworden und nur erlaubt und berechtigt, wenn sie nicht dem Ich, sondern einem Höheren dient. Im Homburg macht er aber die Bindung an ein Höheres, den Staat, zur Bedingung dafür, daß der Mensch überhaupt ein Recht auf sich selbst haben darf. Der Selbstverzicht zugunsten der Gemeinschaft ist die Vorbedingung für die Persönlichkeitsbildung geworden [21].

2. Das verpflichtende Gesetz des Einzelnen

Es ergab sich, daß der Einzelne nur auf Grund bestimmter Bindungen ein Recht auf sich selbst hat. Welcher Art sind nun diese Bindungen, sind sie schicksalsmäßig gegeben oder durch willentliche Anerkennung übernommen, sind sie mehr äußerlicher oder mehr innerlicher Art?

a) Das verpflichtende innere Gesetz, der Nomos

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Michael Kohlhaas sehr stark die Verpflichtung eines inneren Gesetzes empfinden würde, und als sei

[21] Viel weiter geht Kleists Freund, Adam Müller, für den es überhaupt keine persönliche Sphäre im Staat mehr gibt, denn das Privatleben ist nichts anderes „als das Nationalleben von unten auf betrachtet, und das öffentliche Leben zuletzt nichts anderes, als dasselbe Nationalleben von oben herab gesehen". (Elemente I, S. 45). Kleists Gedanken haben in diesem Punkt eine engere Nachbarschaft mit denen des Novalis: „Der Mensch hat als solcher kaum Rechte, aber er hat Rechte gegen einen Menschen, gegen den quantitativen Menschen". „Was der Privatmann hat, das hat er vom Staate. Abgaben sind zu erstattende Staatsbesoldung." „Der Staat hat natürliche Rechte und Pflichten wie jeder einzelne Mensch." (Fragmente, Ausg. Herdflamme. S. 187 ff.) Trotzdem der Einzelmensch nur vom Staate her existiert, läßt Novalis ihm doch noch gewisse Eigenrechte, die wie bei Kleist nur gelten, wenn sie vom Staate gefunden werden. ‚Bei Novalis leuchtet bei aller Hingabe an die Zusammenhänge des Alls doch immer noch die Souveränität des Individuums — der Gedanke, der die Frühromantik mit dem klassischen Idealismus verband — hindurch. Bei Müller aber hat . . . die Individualität der überindividuellen Mächte den Sieg über das Individuum schon davongetragen, und dieses hat seine Souveränität verloren an die geschichtlichen Lebensmächte, von denen es umgeben." (Meinicke: 1919, S. 141.)

dieses Gesetz sein Rechtsgefühl. Gewiß empfindet er die Gerechtigkeit als eine Bindung. Sie ist aber wohl zu unterscheiden von dem politischen Gesetz, das dem Prinzen von Homburg und der Hermannsschlacht zugrunde liegt, dem politischen Nomos. Ist in dieser Novelle überhaupt ein solcher Nomos vorhanden, der die innere Verpflichtung wecken würde?

Es treten zwei konkrete Staaten auf, mit denen der Roßhändler in Konflikt gerät. Der erste ist der sächsische. Wo ist hier ein Mensch, der aus politischem Eros das „heilige Gesetz" des Staates tragen würde? Man sucht vergeblich danach. Weder die Familie der Tronkenburger, noch die Minister, noch der Landesherr sind wirklich politische Menschen. Die Streitsache Kohlhaas wird von ihnen lediglich als ein komplizierter Fall der formalen Rechtspflege angesehen. Von einer Bestrafung des Kämmerers, der durch seine mangelhafte Rechtsausübung die erste Schuld auf den Staat geladen hat, wird abgesehen. Kohlhaas als eine auswärtige, feindliche und politische Macht anzuerkennen, wie Luther es rät, vermag man nicht, weil man einerseits keinen Krieg wagt, andererseits nicht mit ihm als dem Sieger verhandeln will. Also gibt man den einzigen Rechtsgrund, die politische Haltung preis, amnestiert den Kohlhaas und verspricht ihm freies Geleit, wenn er seine Heeresmacht auflöse. Jetzt kann man dem Mordbrenner, der sich großen Frevels schuldig gemacht hat, rechtlich überhaupt nicht mehr beikommen. Noch weniger deshalb, weil man eine Anklage gegen ihn von einem negativen Ausgang seiner ursprünglichen, doch ganz eindeutig zu seinen Gunsten liegenden Rechtssache abhängig gemacht hat. Das heißt, der sächsische Staat hat auf die Möglichkeit verzichtet, den Roßhändler als einen politischen Feind anzusehen, denn er hat das politische Recht und die politisch begründete Anklage von dem formalen Recht abhängig gemacht. Eine totale Verkennung der politischen Situation, denn das formale Gesetz ist ja nur ein unvollkommener Niederschlag des politischen Gesetzes, des Nomos. Darum ist dieses Sachsen ein unpolitischer Staat, streng genommen überhaupt kein Staat, sondern allenfalls ein Verwaltungsbezirk, und zwar ein schlechter, da er erstens keinen Rechtsschutz im Sinne des formalen Gesetzes gewährt, zweitens aber auch eine zugesagte Amnestie später offen verletzt.

Der zweite konkrete Staat, der in der Novelle erscheint, ist Brandenburg. Er wird vertreten durch den Stadthauptmann von Geusau und den Kurfürsten. Als dieser erfährt, daß der sächsische Nepotismus seinen Schatten sogar auf Brandenburg warf, indem der Erzkanzler Siegfried von Kallheim die Supplikation des Kohlhaas aus Rücksicht auf die Verwandten Tronkenburger nicht den Rechtsweg gehen ließ, zieht er sofort die Folgerung, die der Kurfürst von Sachsen seinem Kämmerer gegenüber hätte ziehen sollen, und entläßt seinen Erzkanzler. Damit ist der Rechtsnimbus wieder hergestellt. Nun fordert Brandenburg seinen Untertan von Sachsen zurück, verschafft ihm sein Recht wegen der Rappen, läßt ihn aber auch auf des Kaisers Befehl, der die Amnestie für ungültig erklärt, — denn sie war politisch einfach nicht haltbar — für seine Mordbrennerei Recht

widerfahren, indem es ihn zum Tode verurteilt. Sowohl Geusau wie der Kurfürst vertreten damit das formale Recht. Es läßt sich aber nicht behaupten, daß sie vom politischen Eros beseelt seien, sie konstituieren nur den Staat als Rechtsstaat. Gewiß ist dieses formale Recht der Niederschlag des Nomos, aber wir können nicht erkennen, ob Geusau oder der Kurfürst ihn erfaßt haben. Dabei kommt der Staat dem Kohlhaas insofern entgegen, als er ihn als Rechtspartner anerkennt und ihn somit als Persönlichkeit neu konstituiert. Er tut also das, was Kohlhaas von ihm will. Auch Kohlhaas ist nicht der politische Mensch, der die öffentliche Sphäre über die private stellt, der einen Begriff von der Hoheit des Staates hätte, und der einen politischen Nomos zu erfassen vermöchte. Er erfaßt in seinem ausgeprägten Rechtsgefühl lediglich das formale Gesetz. Er kennt den Staat nur als Rechtsschutzorganisation: „Verstoßen nenne ich den, dem der Schutz der Gesetze versagt ist, denn dieses Schutzes zum Gedeihen meines friedlichen Besitzes bedarf ich; ja, er ist es, dessenthalb ich mich mit dem Kreis dessen, was ich erworben, in diese Gemeinschaft flüchte."

Luther aber spricht ihm das Recht ab, von sich aus den Staat zur Rechenschaft zu ziehen; das kann nur Gott. Und darin besteht der Frevel des Kohlhaas, daß er sich öffentliches Recht anmaßt. Darum hat er auch keinen politischen Eros und fühlt sich dem Staate gegenüber nicht innerlich verpflichtet.

Ganz anders der alte Oberst Kottwitz, für den es den starren Gesetzesstaat garnicht gibt, d. h. diesen „politisch statischen Teil des Staates" [22], mit dem wohl Menschen, wie der Prinz von Homburg, in Konflikt geraten, aber niemals solche wie Kottwitz. In der „Hermannsschlacht" ist Hermann der einzige, der den politisch-dynamischen Teil des Staates trägt. Im „Michael Kohlhaas" ist die innere Dynamik des Staates gar nicht da, sondern alle Bewegung ist bei dem Staatsfeind, der gegen den statischen Teil des Staates anrennt.

Kleist steht mit diesem Gedanken einer inneren seelischen Bindung an den Staat, die politisch gemeint ist, nicht allein. H. Steffens, der romantische Staatsphilosoph, betont „die Liebe" als Staatsprinzip, aber nicht im religiös-mystischen Sinne, wie das für die übrige Romantik, z. B. Novalis und Schlegel, naheliegt, sondern durchaus im politischen Sinne. Nur wer den Eros zum Staat hat, ist der politisch freie Mensch.

Die deutschen Fürsten der „Hermannsschlacht" möchten wohl alle ihr Land vor dem Feind beschützen, aber die schwere Verpflichtung, die Hermann ihnen auferlegt, und die von ihnen die Preisgabe aller liegenden Güter verlangt, wie Kleist im 14. Kapitel des Katechismus der Deutschen es als beispielgebende Tat auch von den höheren Staatsbeamten fordert, nehmen sie nicht auf sich; denn diese seien es ja, die sie verteidigen wollten. Die Fürsten fühlen sich an ihren angestammten, realen Besitz so gebunden, daß

---

[22] Carl Schmitt, Staat, Bewegung, Volk, S. 12.

sie ihre Freiheit darin sehen, über ihn nach Gutdünken zu schalten und zu walten. Der politische Begriff der Freiheit jedoch wird nicht von dem Land und Besitztum her gefunden, sondern von dem Staat, dessen Vertreter Hermann ist. Hermann will, daß die Fürsten den Staat im freien germanischen Volk verkörpert sehen, nicht im Territorium. Doch sind sie noch nicht politisch genug, diesen Gedanken der Freiheit als das sie verpflichtende Gesetz anzuerkennen. In gleicher Weise bindet Kleist die Vorstellung des deutschen Vaterlandes im „Katechismus der Deutschen" (Kap. 15) nicht an irgend ein Territorium, das zur Zeit gar unter Napoleons Herrschaft steht, sondern an die Gruppe von Menschen, die zu seiner Befreiung aufgestanden ist[23].

Hermann will die innere Bindung an das innere Prinzip des Völkischen, die Fürsten die äußere Herrschaft über einen äußerlichen Besitz.

Darum faßt Hermann den Römer als den Feind des Volkes, also in stärkerem Maße als politischen Feind auf; die Fürsten könnten sich mit ihm vertragen, wenn er nicht mehr ihr persönlicher Feind wäre und sie in ihrer Herrscherstellung beließe. Dem politischen Feinde gegenüber gibt es nur Sieg oder Tod. Darum fragt Hermann die Fürsten, ob sie bereit seien, auch einem ganz klar überlegenen Feind sich entgegenzustellen und sich zu wehren, um schließlich auf dem letzten Grenzstein des Reiches den schönen Tod der Helden zu sterben. Aber dazu sind sie nicht bereit, denn die Freiheit ist für sie keine Existenzfrage. Sie wollen das Gesetz der Freiheit Germaniens nicht anerkennen, so wie der Prinz von Homburg anfangs nicht das märkische Gesetz erfüllen wollte. Vom freien Willen, der aus dem Erfassen des Nomos folgt, hängt es ab, ob das verpflichtende innere Gesetz als politische Bindung anerkannt wird. Diesen Willen haben die Fürsten erst, als sie kurz vor der Entscheidung erkennen, um was es eigentlich geht. Aber es ist noch früh genug. Sie können noch an dem endgültigen Befreiungswerk teilnehmen. Sogar die Abtrünnigen, die im Lager des Varus sind, werden noch aufgenommen, als sie das sie verpflichtende Gesetz erfassen und danach handeln. Nur einer, Aristan, ist ihm nicht gefolgt. Er wollte seine private „Freiheit", seine Selbstherrlichkeit nicht opfern:

---

[23] Frage: Sprich, Kind. Wer bist du?
Antw.: Ich bin ein Deutscher.
Frage: Wo find ich es, dies Deutschland von dem du sprichst? Napoleon, der korsische Kaiser hat es durch eine Gewalttat zertrümmert. Und gleichwohl wäre es noch vorhanden?
Antw.: Seit Franz II., der alte Kaiser der Deutschen wieder aufgestanden ist, um es herzustellen und der tapfere Feldherr, den er bestellte, das Volk aufgerufen hat, sich an die Heere, die er anführt, zur Befreiung des Landes anzuschließen.
Das Vaterland ist also dort, wo sich Menschen zu seiner Verteidigung zusammenfinden.
5. Kapitel.
Frage: Wer hat ein solches Recht, . . . Deutschland wieder herzustellen?
Antw.: Jedweder, dem Gott zwei Dinge gegeben hat, den guten Willen dazu und die Macht, es zu vollbringen.

Jedoch was galt Germanien mir?
Der Fürst bin ich der Ubier,
Beherrscher eines freien Staats,
In Fug und Recht, mich jedem, wer es sei,
Und also auch dem Varus zu verbinden!

Germanien ist das verpflichtende Gesetz des Einzelnen, der politische Nomos, und wer sich gegen ihn vergeht, ist des Todes schuldig, weil er der Todfeind des Staates ist, der Landes- oder Hochverräter. „In dem Augenblicke, wo Regierung und Staat die ewige Forderung der Stunde erkennen . . ., da gewinnt der Staat das unumschränkte Recht über den einzelnen, da gibt es keinen inneren und keinen äußeren Grund für das Ich, sich diesem Anspruch des Staates zu entziehen, da darf und muß der Staat mit Gewalt über den Willen des Individuums hinweggehen, weil er auch die Bestimmung des einzelnen einschließt und sie besser versteht, als dieser selbst"[24]. So äußerte sich Kleist selbst. „Von der Quelle der Nationalkraft": „Sobald dieser Grundsatz aufgestellt ist, kommt es gar nicht mehr darauf an, ob die Nation auch von dem guten Willen beseelt sei, die Maßregeln der Regierung . . . zu unterstützen; sondern die Regierung hat, in der Voraussetzung derselben, ihre bestimmten Forderungen an das Volk zu machen, mit den Kräften desselben willkürlich zu schalten, und um ihre Anordnungen zu erreichen, denselben schuldigen Respekt zu verschaffen"[25]. So urteilt Hermann über Aristan in sicherem Instinkt: „Führt ihn hinweg und werft das Haupt ihm nieder." Die Bemerkung des Fürsten Fust: „Was gilts, er weiß jetzt, wo Germanien liegt?" ist nicht als ein Witz, sondern voll und ernst zu nehmen. Denn der Verräter erkennt angesichts des Todes das Gesetz des Vaterlandes. Hieraus geht hervor, daß das Gesetz nicht nur Macht hat über den, der es freiwillig anerkennt (über den hat es im Grunde ja keine Macht mehr), sondern auch über den, der es nicht anerkennt, aber dazu verpflichtet wäre; für jenen ist es das innere, für diesen das äußere Gesetz. So schließen sich die bereits abgefallenen Fürsten der deutschen Sache wieder an. Nur von einem, Fust, der darum mit Hermann kämpft, daß er selbst den Varus, der ihn zum Verräter machte, niederschlagen dürfe, wissen wir, daß er jetzt von dem Eros beseelt ist und infolgedessen seinen Todfeind Varus töten will. Für ihn, wie für jeden Staatsträger ist der Nomos verpflichtendes inneres Gesetz geworden. Ob die „Verpersönlichung des Staatsgefühls"[26] nicht nur für Fust, sondern auch für die anderen Fürsten gilt, läßt sich nicht feststellen.

Wir sehen in dem Prinzen von Homburg einen Menschen, der zunächst ohne alle Bindungen zu sein scheint und allein auf dem ihm innewohnenden eigenen Recht fußt, bis er in höchster Todesnot seine Pflicht erfaßt und trotz jämmerlicher Abhängigkeit vom Leben doch endlich einen höheren Wert als dieses sieht, zu dem er sich dann aus der noch vorhandenen eigenen

---

[24] G. Fricke, Gefühl und Schicksal.
[25] Kleist, Von der Quelle der Nationalkraft.
[26] So nennt Sprengel (S. 44) den politischen Eros.

Kraft bekennt. Die Bedeutung dieses Vorganges liegt für das Drama darin, daß er ganz aus freien Stücken, auf Grund plötzlicher Erleuchtung seiner Situation sich selbsttätig, sogar gegen die Bitten der Braut und gegen den eigenen starken Selbsterhaltungstrieb, aus eigenem Willensentschluß und Verantwortungsgefühl entscheidet:

> Ich will den Tod, der mir erkannt, erdulden! . . .
> Ruhig! Es ist mein unbeugsamer Wille!
> Ich will das heilige Gesetz des Kriegs . . .
> Durch einen freien Tod verherrlichen!

Dieser Wille zur Sühne, den Kleist zweifellos absichtlich so stark betont, beweist, daß der Mensch das verpflichtende Prinzip aus eigenem Willen heraus anerkennen soll. Er ist also nicht allein deswegen politisch verpflichtet, weil er der Volksgemeinschaft angehört, wie das für Aristan galt, sondern vor allem, weil er sich zu dem inneren Gesetz dieser Gemeinschaft bekennt. Das ist die freiwillige Uebernahme schicksalhafter Bindung. Der Prinz erfaßt das, als er an die Formulierung seiner Antwort an den Kurfürsten herangeht. Der Kurfürst hat als Vertreter des Staates so geschrieben, wie er allein konnte:

> Mein Prinz von Homburg, als ich Euch gefangen setzte,
> Um Eures Angriffs, allzufrüh vollbracht,
> Da glaubt' ich nichts, als meine Pflicht zu tun;
> Auf Euren eignen Beifall rechnet' ich.
> Meint ihr, ein Unrecht sei Euch widerfahren,
> So bitt ich, sagt's mir mit zwei Worten —
> Und gleich den Degen schick' ich Euch zurück.

Der Prinz erkannte bisher seine eigene Pflicht nicht. Jetzt wird von ihm erwartet, daß er doch Pflichtgefühl habe und deshalb die Pflicht des Kurfürsten erkenne und bejahe. Das Pflichtgefühl wird ihm vom Kurfürsten einfach unterstellt. Daß ihm Unrecht widerfahren, das kann der Prinz, wenn er so die Sache vom Kurfürsten her, das heißt vom Staate her gezeigt bekommt, nicht behaupten. Zum ersten Mal verliert er jetzt die egozentrische Richtung seiner Weltschau, weiß sich als Glied der staatlichen Gemeinschaft und erkennt, daß er nur noch dazu da sein kann, daß sich das Pflichtgefühl des Sachwalters der Gemeinschaft an ihm darstelle. Er weiß jetzt, daß er nur noch die eine Pflicht hat, begangenes Unrecht zu sühnen. So weckt das Beispiel des Kurfürsten auch in ihm den Willen zur Pflichterfüllung.

Diese Weltschau, die nicht vom eigensüchtigen, individualistischen Gesetz ausgeht, bedeutet keinen völligen Verzicht auf das Ich, sondern nur die Unterstellung desselben unter ein höheres Prinzip, den Staat. Es bleibt also der schon im Kohlhaas vorhandene Gedanke in Geltung, daß der Mensch ein Persönlichkeitsrecht besitzen kann, wenn es von der staatlichen Gemeinschaft her gebildet ist. Man vergleiche hierzu Kluckhohn, der die

Synthese von „Persönlichkeit und Gemeinschaft“ [27] als Wesenszug und Entwicklungsziel der romantischen Staatsauffassung betonte. Das Ich entschließt sich aus eigenem Willen zum Selbstverzicht, zur Selbstentäußerung und damit zum Dienst. Dadurch wird der Dienst zum verpflichtenden Gesetz erhoben und die Ich-Existenz durch das Bekenntnis zu ihm neu aus dem Prinzip heraus konstituiert, dem man dient; auf diesem Wege wurde der Prinz von Homburg zum Diener an einem konkreten Staat. Er wird dabei nicht in einem universalistischen gleichmacherischen Sinne nivelliert, sondern bleibt willensstarke Einzelpersönlichkeit. Das ist die Voraussetzung für einen politischen Eros. Geschieht dieser Selbstverzicht nicht aus dem Persönlichkeitswillen, sondern etwa sogar gegen diesen unter dem Druck von Kaiser oder Papst oder höchstem Sittengesetz, wie in Hebbels „Agnes Bernauer“, so ist das Ergebnis nicht der Staatsträger, sondern entweder ein Untertan von Papst und Kaiser, oder der Träger eines übergeordneten Sittengesetzes, durch das dem Staat ein Platz im Weltbild angewiesen wird. Es fehlt dabei der Eros zur Pflicht dem Staat gegenüber, der den Pflichtgetreuen erst frei macht und ihn vom Söldner unterscheidet. Ein Gedanke, den Kottwitz begeistert ausspricht:

> Schütt' ich mein Blut dir, an dem Tag der Schlacht,
> Für Sold, sei's Geld, sei's Ehre, in den Staub?
> Behüte Gott, dazu ist es zu gut!
> Was! meine Lust hab', meine Freude ich,
> Frei und für mich, im stillen, unabhängig,
> An deiner Trefflichkeit und Herrlichkeit,
> Am Ruhm und Wachstum deines großen Namens!
> Das ist der Lohn, dem sich mein Herz verkauft!

Mit dieser herrlichen Verteidigungsrede für den Prinzen dringt Kottwitz beim Kurfürsten nicht durch; denn es ist ja gerade so, daß der Prinz nicht aus dem Eros für Pflicht, nicht für Trefflichkeit und Herrlichkeit, für Ruhm und Wachstum des kurfürstlichen Namens gehandelt hat, sondern aus seiner Traumwelt heraus, aus Lust am Losschlagen, aus Furcht gar, er müsse den Sieg den anderen allein überlassen. Kottwitz dagegen hat in jener Situation aus dem Eros gehandelt und hat den Prinzen in diesem Sinne verstanden. Für Homburg gibt es nur eine Möglichkeit, in den Staat zurückzukehren: das freiwillige Anerkennen der eigenen, von ihm selbst verletzten Pflicht und der damit verbundenen Folge. Die Ansicht Hans Fehrs [28], der Prinz habe, wenn wir tiefer sehen, die Majestät des Staates nicht untergraben, läßt sich, wenn man wirklich tief sieht, darum nicht aufrecht erhalten. Fehr sieht folgerichtig auch nicht, daß in dem Prinzen eine Wandlung vor sich gegangen ist.

---

[27] P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Halle 1925. Ebenso Sprengel, S. 411, Ausgleich zwischen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsrecht.

[28] H. Fehr: S. 468 f.

Den Prinzen ergreift der Kottwitz'sche Eros. Er will jetzt seine Pflicht erfüllen, mehr, als von ihm verlangt wird. Er will nicht nur sterben, weil das eine Buße ist, oder weil er dadurch seinen Gehorsam beweist, er will das „heilige Gesetz des Krieges, das er verletzt, im Angesicht der Schlacht durch einen freien Tod verherrlichen". Er faßt seinen Tod als eine Freiheit auf, so wie Kottwitz frei dem Staate dient. Das heilige Gesetz ist seine Formel für den Eros, dem der Soldat Gehorsam schuldig ist. In ihm ist der Staat begründet. Auch der Kurfürst glaubt an die Macht dieses Eros, verliert er doch nicht die Ruhe, als er von der heimlichen Versammlung seiner Generäle und dem rätselhaften Einmarsch Kottwitz' in Berlin erfährt:

Seltsam! — Wenn ich der Dey von Tunis wäre,
Schlüg' ich bei so zweideut'gem Vorfall Lärm . . .
Doch weil's Hans Kottwitz aus der Priegnitz ist,
Der sich mir naht, willkürlich, eigenmächtig,
So will ich mich auf märk'sche Weise fassen:
Von den drei Locken, die man, silberglänzig,
Auf seinem Schädel sieht, faß' ich die eine,
Und führ' ihn still, mit seinen zwölf Schwadronen,
Nach Arnstein, in sein Hauptquartier, zurück.
Wozu die Stadt aus ihrem Schlafe wecken?

Er glaubt, daß er seine Soldaten und Offiziere nur an ihre Pflicht zu erinnern braucht, damit sie ihm gehorchen. Der Gehorsam aus der Pflichtbejahung, das ist es, was Kleist in diesem Drama das Märkische nennt. Das ist die soldatisch-politische Tugend dieses Volkes. Auch Homburg weiß darum, als er den Offizier, der sich seinem Befehl widersetzt, erinnert:

Ei, du vorwitz'ger Knabe, der du doch
Nicht die zehn märkischen Gebote kennst!

Er weiß es und spricht gerade in diesem Augenblick davon, als er selbst die märkischen Gebote übertritt [29].

---

[39] Der Begriff eines verpflichtenden inneren Gesetzes, des Nomos, der im politischen Eros erfaßt wird, ist bei Novalis in seinen „Fragmenten" schon vorhanden. Er ist in seiner Formulierung der „vollkommenen politischen Konstitution" enthalten: „Eine vollkommene Konstitution — Bestimmung des Staatskörpers, der Staatseele, des Staatsgeistes — macht alle ausdrücklichen Gesetze überflüssig. Sind die Glieder genau bestimmt, so verstehen sich die Gesetze von selbst. Solange die Glieder noch nicht vollkommene Glieder sind, noch nicht genau bestimmt, so muß es Gesetze geben. Mit wahrer Kultur im allgemeinen vermindert sich die Zahl der Gesetze." (Fragmente, Aus den Studienheften. III. B. S. 228.) Es verbindet sich bei ihm der Gedanke der inneren Bestimmung der Glieder, das Erfassen des Nomos, mit der Organismusidee, die sich bei Kleist jedenfalls nicht widerlegen läßt. Die vollkommenen Glieder entsprechen den Staatsträgern, während die, die den Nomos noch nicht erfassen, dem äußeren Gesetz unterworfen werden, also Untertanen sind. „Je geistvoller und lebendiger die Glieder sind, desto lebendiger, persönlicher ist der Staat. Aus jedem echten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staates hervor, so wie in einer religiösen Gemeinschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbart. Der Staat und Gott,

b) Das verpflichtende äußere Gesetz

Bisher wurde das verpflichtende Gesetz nur immer als ein inneres Gesetz gesehen, als der politische Nomos, der im politischen Eros erfaßt wird. Damit allein aber kann kein Staat bestehen. Er muß um derentwillen, die den Eros nicht haben, dem Nomos eine Form geben. Diese ist das äußere Gesetz, der Befehl, der Gehorsam verlangt. Diese Gesetzesnorm hat eine selbständige Existenz neben dem Nomos. Auch derjenige, der den Nomos unmittelbar erfaßt, ist der Verpflichtung dem äußeren Gesetz gegenüber nicht enthoben. Das äußere Gesetz stellt gegenüber dem Nomos eine politische Mindestforderung dar. Es verlangt weniger Pflichten, verleiht auch weniger Rechte als der Nomos.

Einzig und allein von dem äußeren Gesetz handelt der „Michael Kohlhaas". Es zeigte sich oben schon, daß der politische Nomos in der Novelle fehlt. Normalerweise ist der Staat der Vertreter des Gesetzes. Hier ist er es gerade nicht. Der Staat tut offensichtlich Unrecht. Kohlhaas konzipiert aus der Tiefe seiner germanischen Seele wohl ein gutes und echtes Naturrecht, das er ethisch-religiös mit Hilfe der christlichen Lehre unterbaut. Da er sich aber nicht gebunden fühlt an eine politische Einheit, kommt er durch dieses Recht in Konflikt mit dem Staate, der, da er statisch ist und der begeisterten Staatsträger ermangelt, kein Recht dynamisch verkörpern kann. Aber auch das ethische Naturrecht muß von dem politischen Nomos her gefunden werden, wenn es sich nicht zum Feind des Staates machen will. Als Kohlhaas schließlich dieses Recht einordnet in Volk und Staat, spielt es doch nur die Rolle eines äußeren Gesetzes, denn es ist nicht vom politischen Nomos her gestaltet. Der Staat, gegen den Kohlhaas kämpft, ist ja nur ein Legalitätssystem, das sogar nicht einmal vor Illegalität geschützt ist. Sein formales Gesetz wird nicht als Niederschlag des Nomos erfaßt. Demgegenüber ist das Recht des Kohlhaas gewichtiger, das, wenn auch unpolitisch, echt ist und aus dem Volksempfinden geboren. Darum wirkt es begründeter und sympathischer als das sächsische schlechte Verwaltungsrecht. Für das Gefühl des Kohlhaas wie auch aller anderen Menschen in der Novelle ist der Staat verpflichtet, das Recht zu wahren, er ist daran gebunden wie auch der Staatsbürger. Ja, in dem Rechtsverhältnis findet sich für Kohlhaas allein der Staatsbürger und der Staat zusammen. Darum kann sich Kohlhaas für den ebenbürtigen Partner des Staates in Rechtssachen halten. Jeder Partner kann danach den anderen zu der Beobachtung seiner Rechtspflicht zwingen, wenn er die Macht dazu hat. Warum soll das Kohlhaas nicht tun, denn

---

sowie jedes geistige Wesen, erscheint nicht einzeln, sondern in tausend mannigfaltigen Gestalten." (Novalis, Fragmente. II. B., S. 2 u 1.) Das Verhältnis zum Staat vergleicht Novalis auch gern mit dem Ehe- oder Liebesverhältnis, in dem man: „im Staate lebt wie man in seiner Geliebten lebt." Die Bindung an den König vergleicht er mit der der Familienmitglieder an den Vater. Das sind keine Interessengemeinschaften, sondern tiefe, seelische Bindungen an den Staat. Das ist die Poetisierung des politischen Eros.

er hat ja wirklich Macht und Recht. Er hat auch ein viel feineres Rechtsgefühl als die Vertreter des Staates. Aber er bringt ein Recht an den Staat heran, das dieser nicht verstehen kann und deshalb als feindlich empfindet.

Kohlhaas fühlt nicht nur die Pflicht, dem Recht Geltung zu verschaffen, sondern auch einen höheren Auftrag dazu; denn er erfaßt das Recht als einen geistigen und ethischen Wert, dessen Erfüllung für ihn religiöse Forderung wird. So ersetzt er das Recht des Staates, das vom Staate geborene Recht, durch selbständige, absolute Werte; ja er faßt dieses Recht auf als von Gott gegeben und sich als den Streiter Gottes. Damit ist erstens das Recht aus seiner politischen Sphäre herausgehoben und dem Staate entzogen, zweitens ist der staatsfeindliche Akt der Verselbständigung des Rechtes religiös-schwärmerisch verbrämt. Damit hat sich Kohlhaas auf doppelte Weise, nämlich vor dem Staate und vor Gott, wie Luther ihm zeigt, ins Unrecht gesetzt. Kohlhaas, mit seinen Gedanken und Handlungen auf Irrwegen, ahnt, ohne daß es ihm ganz klar und bewußt war, die auf Gottes Willen beruhende natürlich-sittliche Volksordnung, die volkstümlich und organisch, den Einzelnen von daher in den Staat einordnet. Deshalb wird ihm viel Sympathie entgegengebracht, denn man fühlt, daß er von einer Verpflichtung beseelt ist, die dem Volksempfinden entspricht, weil sie Gerechtigkeit fordert und sich gegen das asoziale Verhalten des Staates richtet. Dem sächsischen Staat ist dieses Recht jedoch fremd, erstens weil er das Volksempfinden nicht miterlebt, zweitens weil ihm auch die religiös-ethische Seite fernliegt. Er kennt nur das rationale Vertragsrecht. Darum ist dieses Recht von der Perspektive des Staates her gesehen immer nur ein äußeres Gesetz. Mit dieser Rechtsauffassung im Kohlhaas hat Kleist das rationale Naturrecht der Aufklärungszeit, das er in seiner Jugend vertrat, bereits überwunden.

Kohlhaas muß am Ende erkennen, daß er dem Staate gegenüber gefrevelt hat, und keine Ethik und keine Religiosität schützt ihn davor, daß er sich vor dem Staat verantworten muß und nicht vor Ethik und Religion. „Die Verwirklichung des Rechts ist einzig Aufgabe des Gemeinwesens, des Staates. Die Tragik im Kohlhaas liegt darin, daß er Unmögliches wollte: er wollte Staatsaufgaben lösen"[30]. So erhält auch hier, wo die Staaten so wenig politisch handeln, das äußere Gesetz seine Existenz doch vom Staate her, wenn es auch ein Vertragsrecht bleibt. Und nur der erfüllt es, der es vom Staate her und nicht aus seinem privaten Weltbild heraus sieht. Um dieser Folgerung willen ist diese Dichtung doch noch politisch.

Aus der gleichberechtigten Stellung des Kohlhaas mit dem Staate, auf Grund des formalen äußeren Gesetzes geht hervor, daß dieser Staat nur dualistisch aufgefaßt sein kann als private und öffentliche Sphäre, als Individuum-Gemeinschaftsverhältnis. So drückt sich in dieser Novelle wohl

---

[30] H. Fehr, S. 467.

eine politische Haltung aus, aber sie hat noch nicht die Tiefe und Reife, wie in der Hermannsschlacht und im Prinz von Homburg. Denn die starke Betonung des Gesetzes gegenüber dem Staat bezweckt letzten Endes dessen politische Unterwerfung unter das unpolitische Individuum-Gemeinschaftsverhältnis [31], das im Vertragsgesetz festgelegt ist, eine liberalistische Staatsauffassung, an der nicht nur die Staaten, sondern auch die „Völker zu Grunde gehen" [32].

In der Hermannsschlacht steht ein formales Gesetz neben dem inneren Gesetz. Jenes formale verpflichtet genau so wie dieses. Allerdings ist es nicht so stark ausgeprägt wie im Michael Kohlhaas, da es einen schon bestehenden konkreten Staat voraussetzt. So ist Aristan nicht hingerichtet worden, weil er mit dem formalen Gesetz in Konflikt gekommen wäre, sondern weil er der Feind des politischen Nomos war. Ob die übrigen abgefallenen Fürsten, die sich der deutschen Sache anschließen, es um des Befehls willen tun, oder weil sie den Nomos erfaßten, läßt sich, außer bei Fust, bei keinem entscheiden. Nur wo schon ein staatliches Gebilde besteht, also innerhalb der einzelnen Stammesherrschaften, kann das formale Gesetz erscheinen. Das ist der Fall, als Eckbert, ein cheruskischer Anführer und Gefolgsmann Hermanns, diesen vor der Schlacht fragt, wer den Deutschen, die sich dem Zug der Römer angeschlossen, entgegenstellen werde. Hermann antwortete:

> Niemand! So wahr mir Wodan helfen mög'!
> Sie sind mir heilig; ich berief sie,
> Sich mutig unsern Scharen anzuschließen!
>
> Eckbert: Was, Die Verräter, Herr, willst du verschonen,
> Die grimm'ger als die Römer selbst,
> In der Cheruska Herzen wüteten?

Eckbert hat Germanien noch nicht als das oberste Gesetz erkannt, sonst würde er das nicht sagen. Mit diesen Germanen kann man sich versöhnen, wenn sie dem Ruf am Ende doch noch folgen. Der echte Feind sind nicht sie, sondern Varus. Darum antwortet Hermann:

> Vergebt! Vergeßt! Versöhnt, umarmt und liebt euch!
> Das sind die Wackersten und Besten,
> Wenn es nunmehr die Römerrache gilt! —
> Hinweg! — Verwirre das Gefühl mir nicht!
> Varus und die Kohorten, sag' ich dir;
> Das ist der Feind, dem dieser Busen schwillt!

Eckbert hat das Gesetz Germanien noch nicht aus politischem Eros erfaßt, sondern gehorcht ihm auf Befehl Hermanns. Er ist darum kein Staats-

---

[31] Vgl. C. Schmitt, Staat, Bewegung, Volk, S. 23.
[32] Moeller van den Bruck, S. 69 ff.

träger in unserem Sinne. Für ihn ist Germanien nicht ein inneres, sondern ein äußeres formales Gesetz, das er nicht empfunden und erlebt hat wie Hermann. Aber er ist deswegen brauchbar, weil er gehorcht. Im Gegensatz zu Aristan steht er unter einer äußeren Bindung. Für Aristan konnte es nur die innere, für ihn als einen Führer verpflichtende geben, weil noch kein Staat da war, der ein formales Recht über ihn hätte ausüben können.

Diesem äußeren Gesetz gegenüber hat sich der Prinz von Homburg vergangen, als er den Befehl zur Schlacht nicht abwartet. Kottwitz empfindet das und warnt den Prinzen. Als der Prinz ihn an die Herzensorder erinnert, versteht Kottwitz diese anders als der Prinz aus seinem politischen Eros, während sie dem Prinzen die Gewährung eines persönlichen Wunsches bedeutet. Darum findet Kottwitz auch sofort zum Staat zurück, und da er den Prinzen nicht begreift, kann er für ihn bitten, denn er stellt mit einem gewissen Recht den Nomos über das äußere Gesetz. Der Kurfürst kennt aber Homburg besser und weiß, daß er unpolitisch gehandelt hat und mit dem äußeren auch das innere Gesetz verletzte. Darum muß er das äußere Gesetz auf ihn anwenden und das Kriegsgericht über ihn urteilen lassen. Ein Verzicht auf die Rechtswahrung würde der Willkür aller Untertanen Raum geben, für die der Staat nur in dem Normgesetz existiert. Darum nimmt der Kurfürst die Lage wirklich ernst. Als jedoch Kottwitz in scheinbarem Ungehorsam heranmarschiert, nimmt der Kurfürst die Lage nicht ernst, weil er weiß, daß Kottwitz anders zum Staat steht als der Prinz. Und wirklich war Kottwitz auch nicht ungehorsam.

So gibt der Kurfürst prinzipiell dem Nomos auch den Vorrang vor dem äußeren Gesetz, aber auf dieses verzichten kann er nicht. Er hätte auch nicht darauf verzichten können, wenn der Prinz aus dem inneren Gesetz heraus gehandelt hätte. So ist der Kurfürst zu verstehen, als er im fünften Akt dem Prinzen zusagt, die Braut nicht an Schweden zu geben:

> Prinz Homburgs Braut sei sie, werd' ich ihm schreiben,
> Der Fehrbellins halb dem Gesetz verfiel.

Denn nun, wo der Prinz den politischen Nomos erfaßt hat, ist und bleibt er immer noch dem Gesetz verfallen. Aber angesichts seiner gewandelten Haltung jetzt nur noch dem Gesetz nach seiner formalen Seite.

So wird durch den Nomos das Gesetz keineswegs aufgehoben, sondern erst vertieft und in eine politische Beziehung zum Staate gebracht, wenn es als das äußere Zeichen des inneren Gesetzes aufgefaßt wird. Als der Prinz zu dieser Erkenntnis herangereift war, konnte er, ohne daß das Gesetz dabei gefährdet würde, begnadigt werden. Der Kurfürst, der sich an das äußere Gesetz halten muß, um dem Prinzen entgegenzutreten, wird von Kottwitz auf das innere hingewiesen, aus dem heraus Homburg begnadigt werden kann. Jedoch erst als der Prinz aus dem Nomos heraus die Notwendigkeit auch des äußeren Gesetzes erkennt, womit er über Kottwitz hinausragt, und sich dem äußeren Gesetz unterwirft, kann der Kurfürst

von dem äußeren Gesetz abweichen und, sich für die Auffassung Kottwitz' entscheidend, begnadigen. Der Prinz, so drückt es Fricke aus, „indem er Kottwitz scheinbar widerlegt, rechtfertigt gerade dessen flammende Verteidigung des Gefühls — indem er den Kurfürst scheinbar rechtfertigt, überwindet er ihn und stellt ihn vor die Wirklichkeit echten Gefühls"[33].

Es ergeben sich im Verhältnis zum äußeren Gesetz zwei Haltungen: die unpolitische des Kohlhaas, für die es ein Vertragsverhältnis fixiert, und die des Kurfürsten und des Prinzen, für die es der notwendige Niederschlag des Nomos ist. Im ersten Falle ist dieses Gesetz eine Unfreiheit, im zweiten eine Freiheit. Kleist, zunächst noch in der ersten Auffassung verhaftet, bekennt sich in der Hermannsschlacht und im Homburg zu der zweiten, ohne aber die erste ganz aufzugeben.

3. Die Schicksalbestimmtheit des Einzelmenschen

Außer der zweifachen politischen Bindung des einzelnen, der innerlichen und der formalen, gibt es noch eine zunächst unpolitische Bindung, die nur zuweilen bei Kleist in das Politische verpflichtend hineinreicht. Es ist die Schicksalgebundenheit. Das Schicksalhafte ist nicht ein vom Menschen unabhängiges Geschehen, in das der Mensch hineingeworfen wird, sondern es ist die Charakteranlage des Menschen selbst; so daß man etwa sagen kann: Schicksal ist Charakter, oder Charakter ist Schicksal. Dadurch entsteht die Charaktertragik bei Kleist.

Für Michael Kohlhaas gilt diese Formel. In der Szene mit Luther wird die Frage aufgeworfen, ob Kohlhaas nicht auch hätte anders handeln können, und er antwortet: „Kann sein! . . . Kann sein, auch nicht! Hätte ich gewußt, daß ich sie (die Pferde) mit Blut aus dem Herzen meiner lieben Frau werde auf die Beine bringen müssen: kann sein, ich hätte getan, wie Ihr sagt . . ." In dieser Antwort liegt das Doppelte; von M. Crossen folgendermaßen ausgedrückt: „Ich würde, wenn ich es gewußt hätte, anders gehandelt haben, und das dunkle Gefühl: ich hätte es doch nicht gekonnt. Das Ziel, dem Kleists Menschen nachjagen . . . ist ebensosehr gestellt wie gewählt"[34]. Denn nur durch Beharren auf dem Charakter erleiden sie ihr Schicksal. Als Kohlhaas durch Luther erkennt, daß er damit gegen die Ordnung der Welt verstößt, ist es bereits zu spät, sein Rechtsgefühl wurde der zündende Funke der Anarchie. Nun weiß er, daß es recht ist, wenn der Staat über diesen Frevel sein Urteil spricht. Er beklagt sich nicht, sondern nimmt die Tragik auf sich. Das Rechtsgefühl, das ihn gegen den Staat trieb, richtet sich nun vom Staat her gegen ihn. Das Schicksal gibt ihm halb recht und halb unrecht, beides hält sich die Waage, denn es handelt sich in beiden Fällen um dieselbe Ordnung. Indem Kohlhaas

[33] G. Fricke, Gefühl und Schicksal, S. 199.
[34] M. Crossen: S. 48 f.

den Rechtsanspruch des Staates anerkennt, vollzieht sich in ihm keine Wandlung, wie im Prinz von Homburg, sondern gerade von dem für ihn wesenhaften Rechtsgefühl her muß er gestehen, daß ihm Recht widerfahre. Der Prinz von Homburg dagegen gewinnt eine neue existentielle Grundlage für sein Leben. Kohlhaas wird nur von einer Uebertreibung oder Verwirrung geheilt, in die ihn sein blinder Eifer trieb. So bleibt alles, was ihm schicksalhaft geschieht, innerhalb der Sphäre seiner charakterlichen Anlagen und, da er den politischen Nomos nicht erfaßt, außerhalb des eigentlichen Politischen. Deutlich ist die persönliche Schicksalbestimmtheit in der Hermannschlacht ausgeprägt. Es gibt dort eine große schicksalhafte Bindung: Germane zu sein. — Wer diese Bindung nicht anerkennt, muß es mit dem Tode bezahlen, wie Aristan. Er war in die völkische Ordnung hineingestellt, und ihre Erfüllung war seine schicksalhafte Bestimmung. Diese steht bei Hermann im Einklang mit dem politischen Geschehen, da für ihn wie für Kohlhaas Schicksal und Charakter miteinander verbunden sind. Hier gilt also neben der Formel: Charakter ist Schicksal auch die andere: Volkszugehörigkeit ist Schicksal.

Denselben Gedanken wiederholt das 2. Kapitel des Katechismus der Deutschen in der Frage: Warum also liebst du Deutschland? und der Antwort: Weil es mein Vaterland ist. Mit dieser schicksalhaften Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft begründet Kleist im 15. Kapitel die Pflicht eines jeden Bürgers, den Nomos zu verteidigen, d. h. die allgemeine Wehrpflicht.

Der Nomos hat außer dem Völkischen und Politischen noch das Schicksalhafte zum Inhalt, denn jeder Bürger ist zur Verteidigung seines Nomos unbedingt verpflichtet (Kapitel 12). Deine Pflicht ist, „unmittelbar auf das Gebot des Kaisers zu den Waffen zu greifen und den anderen ein Beispiel zu geben, und die Franzosen, wo sie angetroffen werden mögen, zu erschlagen." Wer das nicht tut, begeht Hochverrat und hat den Tod verdient (Kapitel 15). Diese Pflicht entspringt nur aus der schicksalhaften Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft und deren Nomos. Metaphysisches Schicksal und politisches Geschehen sind einander zugeordnet.

Im Prinzen von Homburg ist der Traumaspekt der Umwelt charakterlich und schicksalhaft zugleich begründet. Diesen Umstand benutzt Hohenzollern, um den Prinzen damit zu entschuldigen, was auch nicht ohne Wirkung ist, da der Kurfürst selbst in den Traum des Prinzen aus spielerischem Einfall eingegriffen und dadurch ungewollt das Geschehen, für den Prinzen schicksalhaft, beeinflußt hat. Aber in dem Prinzen gerät diese zwiefache Bindung gerade mit dem politischen Soll in Widerspruch, ähnlich wie in der Penthesilea, in der das Soll aber irreal, ein Sollte bleibt. Wenn man das Traumbild des Prinzen als das Schicksalmotiv des Dramas verstehen will, dann kann man sagen, daß das Schicksalhafte daran geläutert und schließlich, in einer allerdings verwandelten Bedeutung — die Doppelsinnigkeit des Schicksals ist eine beliebte Darstellungsart — herrschend zutage tritt, während das Traumhafte dabei ganz verloren geht. Sieg

und Braut erscheinen zuerst im Traum, dann in einer noch von der Traumwelt bestimmten Wirklichkeit, zuletzt in einer von allem Ichhaften ganz befreiten, von der staatlichen Gemeinschaft her gesehen, real gegebenen Umwelt. Das ist die „Rehabilitation des Traumes“ [35], d. h. das erträumte Schicksal ist dasselbe geblieben, der Charakter des Träumers jedoch wurde ein anderer. Es ist das die große Fuge dieses Kunstwerks, in der sich innere und äußere Form begegnen.

Der Charakter macht sich los von seiner Schicksalgebundenheit: dadurch ist hier die Charaktertragik überwunden. In keiner anderen Tragödie Kleists vollzieht sich diese Loslösung. Dadurch zeigt sich aber auch, wie erstens die rein metaphysische Anlage des Schicksals nicht mit der politischen Forderung in Widerstreit gerät, sondern sie sogar auf eine geheimnisvolle Weise erfüllt; zweitens wie die Verquickung des Schicksals mit dem selbstwilligen Charakter (Kohlhaas), da dessen Haltung dem Politischen antithetisch ist, auch das Schicksal in eine dem Politischen ferne Sphäre bringt. Wie in der „Hermannsschlacht“, so steht auch im „Prinz Friedrich von Homburg“, trotzdem es anfänglich anders scheint, die Schicksalbestimmtheit des Menschen nicht im Widerspruch zu seiner politischen Verpflichtung, sie bekommt gerade in deren Erfüllung ihre letzte Bedeutung. Daraus läßt sich folgern, daß in beiden Dramen der metaphysische Ort des Schicksals seine Entsprechung im Politischen hat und metaphysisches Schicksal und politisches Geschehen einander zugeordnet sind. Schicksal aber bedeutet Volkstum und Charakter.

B. Die Ausrichtung des Staates nach dem Einzelmenschen

Da oben festgestellt wurde, daß der politische Einzelmensch sein Dasein im Staate gegründet sieht und an diesen durch inneres und äußeres Gesetz gebunden ist, scheint es eine müßige Frage zu sein, ob der Staat nach einem Einzelmenschen ausgerichtet sei. Da aber der Staat im „Prinzen Friedrich von Homburg“ wie auch in der „Hermannsschlacht“ ganz allein von Einzelpersönlichkeiten getragen wird, muß die Frage doch einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Im Michael Kohlhaas ist der Staat auf mehrere Weise an den Einzelmenschen gebunden. Den sächsischen Staat beherrscht die Willkür der Minister; der Kurfürst ist zu schwach, um sich durchzusetzen. Er erfährt darum auch die ganze Verachtung des Dichters. Hier soll ein Staat privaten und verwandtschaftlichen Rücksichten dienen. Darum ist er an den

---

[35] So H. Meyer-Benfey: Kleist, S. 110.

Einzelmenschen gebunden, und zwar in einer Form, die im „Prinz Friedrich von Homburg" eine Tyrannis genannt wird. Die Folge ist Rechtsunsicherheit und Schwäche.

Im Kohlhaas steckt der Anspruch, daß der Staat dem Einzelnen mit seiner Rechtsübung dienen müsse, und so wie ihm auch allen anderen Staatsbürgern. Dadurch ist der Staat auf ein Rechtsverhältnis gegründet. Diesem Anspruch des Kohlhaas wird am Ende stattgegeben. Im Rechtsverhältnis bindet sich aber der eine Partner an den anderen, also auch der Staat an den Einzelmenschen. In dieser Auffassung des Kohlhaas birgt sich noch die von Kleist's Jugend, als er das rationale Natur-Vernunft-Recht Rousseaus vertrat. Hier geht er vom Einzelnen aus und begründet das Recht aus seinen Bedürfnissen und Trieben; er zeigt nur insofern bereits Beeinflussung durch die Romantik, als er eine ethische Grundlage, verbunden mit religiösen Werten, dafür findet. Wie leicht hier die Willkür um sich greifen kann, wenn kein politischer Nomos herrscht, das macht wieder das sächsische Beispiel deutlich. Erst am Schluß der Novelle wird der Mensch in den Staat als eine sittliche Ordnung eingefügt. Der Staat bleibt aber immer noch durch den Einzelmenschen hindurch an diese Ordnung, die ja der Einzelmensch nur erfaßt, und somit an den Einzelmenschen selber gebunden.

Im „Prinzen Friedrich von Homburg" aber wird das äußere Gesetz nicht darum vom Staate erfüllt, weil er als Vertragspartner dem Einzelmenschen gegenüber daran gebunden ist, und er sich erst durch die Rechtsordnung als Staat ausweist, sondern weil er als politisch begründeter Staat auch das äußere Gesetz erfüllen muß, damit die Bürger, die den Nomos nicht erfassen, in ihm leben können, ohne ihn zu stören. Das äußere Gesetz ist im Kohlhaas die primäre, im Prinzen von Homburg eine sekundäre Erscheinung des Staates. Es ist so vom Kohlhaas über die Hermannsschlacht zum Homburg eine fortschreitende Vertiefung der Staatsauffassung festzustellen. Denn auch in der Hermannsschlacht herrscht ja nicht ein Einzelner über den Staat, auch nicht der Staatsbürger durch ein Rechtsverhältnis, sondern über allem steht das höhere Gesetz: Germanien. Der Kurfürst und Hermann sind nur diejenigen, die den Nomos zutiefst erfaßt haben und daher kraft ihrer Führernatur den Staat tragen. Doch ist Hermann im Gegensatz zum Kurfürsten der große Einsame, der ganz allein mit seinem politischen Eros steht. Er weiß alle in seinen Dienst zu stellen, bis sie an dem endlich geschaffenen, konkreten germanischen Einheitsstaat über der Abwehr des politischen Feindes den Nomos erfassen. An ihrer Spitze wieder bedeutsamste: Marbod. Es geht nicht mehr um Herrschaft und Knechtschaft der Germanen untereinander, sondern um die Freiheit des ganzen germanischen Volkes. Es kommt nicht darauf an, wer den Staat führt, sondern nur, daß er von einem Germanen geführt wird. So versuchen beide, Hermann und Marbod, den anderen in den Königsstuhl hineinzukomplimentieren. Jeder ordnet sich dem Staat unter. Der Staat ist nicht an sie, sondern sie sind an den Staat gebunden.

Auch wo die Gefolgschaftsidee vorhanden ist, ist sie nur ein Mittel zur Konstituierung des Staates; denn es geht nicht um Erhaltung von Führer und Gefolgschaft, da diese nicht der politische Nomos ist, und der Staat nicht um ihretwillen geschaffen wird. Sie kann allenfalls die Bedeutung der Staats- oder Regierungsform haben, nicht aber die des Nomos. Das gilt für die Hermannsschlacht und noch deutlicher für den „Prinz Friedrich von Homburg". Wem diese Form dient, das entscheidet erst über die Staatsauffassung. Stehen Hermann und die Fürsten, der Kurfürst und sein Heer im Führer-Gefolgschaft-Verhältnis, dann dienen sie nicht diesem Verhältnis, sondern dem germanischen oder preußischen Gesetze.

Der Kurfürst im „Prinz Friedrich von Homburg" handelt überall da, wo der Staat handelt. Es gibt keinen staatlichen Akt, der nicht auch Handlung des Kurfürsten wäre. Es gibt auch umgekehrt keine Handlung des Kurfürsten, die nicht staatliche Handlung wäre. Sogar die Traumszenen sind eingebettet in das Politische. Der Kurfürst ist Repräsentant des Staates, wie Hermann auch, und zwar in dem Sinne, wie ihn Friedrich Schlegel [36] formuliert: „Repräsentant ist nur, wer das politische Ganze in seiner Person, gleichsam identisch mit ihm, darstellt, er mag nun gewählt sein oder nicht; er ist wie die sichtbare Weltseele des Staates." Der Kurfürst fühlt sich als der Sachwalter des Staates. Als Natalie einen Angriff auf diese Haltung unternimmt und für den Prinzen bittet, wehrt er ihn überlegen ab:

> Mein süßes Kind! Sieh! Wär ich ein Tyrann,
> Dein Wort, das fühl' ich lebhaft, hätte mir
> Das Herz schon in der ehrnen Brust geschmelzt.

Hätte der Kurfürst alle Bindung nur in sich selbst und wäre auch der Staat an ihn gebunden als an einen Tyrannen, dann könnte der Kurfürst seiner Herzensregung nachgeben und die Willkür wäre Herrscherin des Staates. Diesen Gedanken vermutet der Kurfürst bei dem Prinzen. Der Prinz hat ja nicht, wie York von Wartenburg nach seiner Gehorsamsverweigerung, die bei York aus dem Nomos geboren war, den Kopf dem Staate dargeboten. Auch Natalie setzt über das Kriegsgesetz noch eine andere Ordnung:

> Das Kriegsgesetz, das weiß ich wohl, soll herrschen,
> Jedoch die lieblichen Gefühle auch.

Daß aber ein Staat, der keine Tyrannis ist, nicht aus lieblichen Gefühlen handeln kann, weiß der Kurfürst zu genau: nur kühle Erwägung, ob Recht oder Unrecht, ist hier erlaubt. Und zu dieser Erwägung ruft der Kurfürst den Prinzen auf, der bisher auch nur an die lieblichen Gefühle glaubte. Trotzdem ist er nicht gefühllos, sein Herz ist bei denen, die die Bittschrift

[36] F. Schlegel, Romantische Fragmente. Ausg. Herdflamme, S. 53.

für den Prinzen unterzeichnen; aber er darf diese privaten Gefühle nicht zur Herrschaft über sein politisches Handeln kommen lassen:

> Kennst du nichts Höh'res, Jungfrau, als nur mich?
> Ist dir ein Heiligtum ganz unbekannt,
> Das, in dem Lager, Vaterland sich nennt?

An das Vaterland ist auch der Kurfürst gebunden. Aus seinem Gesetz handelt er. Er weiß, daß auch der Staat nur aus diesem Gesetz heraus lebt, und daß, wer das Gesetz hütet, auch den Staat bewahrt.

Das Geheimnis des Gesetzes ist die märkische Weise, auf der der Staat beruht. Als der Feldmarschall dem Kurfürsten Rebellion des Heeres meldet, erwidert er ihm im Vertrauen auf seine Märker:

> Ruhig! ruhig! — . . . ., das muß ein Mann mir sagen,
> eh' ich's glaube!

Darum ist ihm an der Wahrung des märkischen Gesetzes allein gelegen. So in dem großartigen Dialog mit Kottwitz:

> Den Sieg mag ich, der, ein Kind des Zufalls,
> Mir von der Bank fällt; das Gesetz will ich,
> Die Mutter meiner Krone, aufrechthalten,
> Die ein Geschlecht von Siegen mir erzeugt!

Das märkische Gesetz verlangt den Tod des Prinzen. Der Kurfürst muß es in seiner ganzen formalen Härte erfüllen. Er hält sich nicht für berechtigt, es anzutasten. Als Kottwitz dann dem Kurfürsten antwortet, ist es, als spräche jetzt die märkische Mutter der Krone, das innere Gesetz selber:

> Herr, das Gesetz, das höchste, oberste,
> Das wirken soll, in deiner Feldherrn Brust,
> Das ist der Buchstab deines Willens nicht;
> Das ist das Vaterland, das ist die Krone,
> Das bist du selber, dessen Haupt sie trägt.

Die Deutung Stapels[37], daß das G e s e t z das Vaterland sei, ist nicht richtig. Diesem Satz liegt vielmehr der Gedanke zugrunde, daß das Gesetz das V a t e r l a n d sei. Weil Stapel den Inhalt des Satzes mißversteht, zieht er auch die falsche Folgerung, daß die Preußen einen von Blut und Boden losgelösten Nomos hätten. Das bedeutet eine rein formale Staatsauffassung, die jedenfalls für Kleist nicht zutrifft. Hier wird der innere Nomos von Kottwitz zum Leben erweckt und der Kurfürst daran erinnert, daß auch er das Recht hat, nach dem Nomos, wo er weiter ist als das formale Gesetz, zu urteilen.

---

[37] W. Stapel, S. 24.

Zu dieser Haltung hat sich auch der Prinz am Ende gefunden:

> . . . Es erliege
> Der Fremdling, der uns unterjochen will,
> Und frei, auf mütterlichem Grund, behaupte
> Der Brandenburger sich; denn sein ist er
> Und seiner Fluren Pracht nur ihm erbaut!

Dieselbe Haltung spricht aus der Schlußstrophe des Gesanges „Germania an ihre Kinder“:

> Frei, auf deutschem Grunde, walten
> Laßt uns, nach dem Brauch der Alten,
> Seines Segens selbst uns freun:
> Oder unser Grab ihn sein!

So wird Vaterland und Volk von Kleist zum Gesetz des Staates erhoben, nicht aber das Gesetz zum Vaterland gemacht, wie es Stapel mißdeutet. Eine rein formale Staatsauffassung hat Kleist nicht; an den Nomos von Volk und Vaterland ist der einzelne, auch der Regent, gebunden. Denn auch dieser ist Staatsträger wie alle anderen.

Hierin unterscheidet sich nun Kleist deutlich von dem ersten großen Staatsphilosophen der Romantik, Novalis, der den König aus den anderen Menschen heraushebt und ihn zum hieratischen Haupt des Staates macht. Die Person des Königs ist ihm heilig. Er hat kein „heiliges Gesetz“, welches das Vaterland ist. „Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staates; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist“ [38]. „Jeder Staatsbürger ist Staatsbeamter. Der König ist kein Staatsbürger, mithin auch kein Staatsbeamter“ [38]. Der König ist der „höher geborene, der Idealmensch“. „Die Monarchie ist deswegen echtes System, weil sie an einen absoluten Mittelpunkt geknüpft ist; an ein Wesen, das zur Menschheit, aber nicht zum Staate gehört“ [39]. Ein Einzelmensch ist also der politische Nomos des Novalis. In diesem finden sich alle Kräfte des Staates zusammen. Er stellt auch das Wesen des Volkes dar, und nur insofern ist dieses als Gesamtheit in den Nomos eingeschlossen. Der König ist auch für das Volk der höchste Repräsentant des Sittengesetzes. „Alle Menschen sind nur Variationen eines vollkommenen Individuums.“ Also Variationen des Königs, und dieser verkörpert sie alle in sich. Mit dem König ist das vollkommene Individuum aber der Staat. „Der echte König wird Republik, die echte Republik der König sein“ [40]. Jeder Einzelmensch ist danach bei Novalis an den Staat gebunden, nur einer nicht, der ist das Symbol des Staates, „der mystische Souverän“ [41]. Diesem politischen Mystizismus, der seinen Grund in einem religiösen hat, schließt sich Kleist nicht an. Für ihn ist der Regent nicht das Höchste im Staat.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß nach der Kleistischen Auffassung der Staat nicht nach dem Einzelmenschen ausgerichtet ist. Ganz fern liegt

---

[38] Novalis: Glaube und Liebe. S. 150.
[39] Ebenda, S. 151.
[40] Ebenda, II. Bd., S. 152.
[41] Ebenda, II. Bd., S. 149.

der Gedanke der Tyrannis, ebenfalls fern der des Feudalherrentums. Auch der Gefolgschaftsgedanke spielt nur eine untergeordnete Rolle. Wenn man schon in dieser Ordnung bleiben will, muß man in tiefere, elementarere Schichten vorstoßen und an das Patriarchat denken. Aber in einem solchen ist der Staat nicht mehr an einen Einzelmenschen gebunden.

Um Klarheit über die besondere Art der Bindung des Kleistischen Menschen an den Staat zu gewinnen, muß dem Sinn des Patriarchates nachgegangen werden. Das Gesetz, aus dem heraus der Landesfürst und somit der Staat lebt, wird, wie wir oben hörten, die Mutter der Krone genannt. Mütterlich ist der Grund, auf dem der freie Brandenburger sich behaupten soll. Muttertum und Vatertum sind die beiden Gesichtspunkte, auf die nun der Staat bezogen werden muß. Hier ist der Ort, wo der Logos dem Symbol den Vorrang lassen muß, wie in der Einleitung angedeutet.

In seinen Jugendjahren ordnete Kleist noch anders zu. Da heißt es am 13. September 1800 in einem Brief an Wilhelmine: „Durch Euch will die Natur[42] nur ihre Zwecke erreichen, durch uns Männer auch der Staat[42] noch die seinigen.“ Vier Wochen nachher, am 10. Oktober 1800: „Dein nächstes Ziel sei, Dich zu einer Mutter, das meinige, mich zu einem Staatsbürger zu bilden.“ Der Zweck der Natur ist also für die Frau das Muttertum, für den Mann gibt die Natur auch eine Zweckbestimmung, das ist aber nicht die, Staatsbürger zu sein; denn Natur und Staat stehen hier noch in einem gegensätzlichen Verhältnis. Am 21. Mai 1801 schreibt Kleist wieder in einem Briefe an Wilhelmine seine Ansicht über die natürliche Zweckhaftigkeit des Mannes: „Wer erfüllt eigentlich getreuer seine Bestimmung nach dem Willen der Natur als der Hausvater, der Landmann?“ Und weil Kleist Natur und Staat noch im Gegensatz zu einander sieht, zieht er die Folgerung, daß der Mann die Erfüllung seines letzten naturhaften Sinnes, das Ziel des Kleistischen Lebensplanes, niemals im Staate finden kann. So heißt es am 13. November 1800 an Wilhelmine: „Ich soll tun, was der Staat von mir verlangt, und soll doch nicht untersuchen, ob das, was er von mir verlangt, gut ist.“ Kleist will nicht willenloses Werkzeug sein, sondern „ein eigener Zweck steht mir vor Augen, nach ihm würde ich handeln müssen, und wenn der Staat es anders will, dem Staate nicht gehorchen dürfen.“ Denn der Staat würde ihn in der Erfüllung von Bildung, Glück und Liebe stören, die ihm im Hausvater und Landmann verwirklicht zu sein scheinen. Die Antithese lautet also im Manne selber: Hausvater, Landmann — Staatsbürger; oder private und öffentliche Sphäre. Bedeutete ihm damals die private Sphäre das, was sie im Gegensatz zur öffentlichen bedeutet, so wandelte sich ihr Sinn für ihn doch später völlig, indem das Natürliche im Einzelmenschen im Volk und somit in einer nicht mehr privaten Sphäre wiedergefunden und nun im Staat als in der öffentlichen Sphäre des Volkes politisch wird.

---

[42] Gesperrt vom Verfasser.

Aus dem Schicksal seines Volkes gewinnt Kleist ein neues Verhältnis zum Staat, in dem er die berufene Macht sieht, die Nation zur Freiheit, zu sich selbst zurückzuführen. Dabei mögen die Stimmen seiner Zeit, z. B. Arndt, auf ihn nicht ohne Wirkung gewesen sein, bis er am Ende selbst der leidenschaftliche Rufer des Volkes geworden war. Jetzt gelingt ihm die Verschmelzung der natürlichen, hausväterlichen Bestimmung des Mannes mit der politischen des Staatsbürgers. Aus der Herrschaft über den Staat ist das Patriarchat geworden.

Nun gründet er den Ursprung dieses Staates im mütterlichen Gesetz, d. h. in einer Ordnung der Natur. Jetzt finden wir den Urgrund jenes inneren Gesetzes, den Ursprung des Eros zu diesem Gesetz. „In der Verehrung des Volkstums, aus dessen ‚dunklem Schoß' Sprache, Sitte, Recht, Poesie und alles höhere Leben hervorgeht, findet die ehrfürchtige Haltung der Romantiker[43] gegenüber dem unbewußt empfangenden, weiblich-gebärenden N a t ü r l i c h e n ihr konkretes Symbol"[44]). Hebt Görres die natürliche Polarität der Geschlechter zum metaphysischen Gegensatz empor, so wird damit das Weib als Mutter und Gebärerin Symbol für Erde, Nationalität und Volk, aus dessen Schoß die Gesetze hervorgehen „als eine Art mythischer Wesen, zu denen das Volk gleichsam in ein persönliches Verhältnis tritt. Das Recht ist zum Mythos, die Rechtswissenschaft zur Mythologie geworden"[45]. So bedarf das Recht in der Auffassung Savignys, wie sie Bäumler[46] darstellt, keines Gesetzbuches, solange es in einem „lebendigen Zustande" ist. Die natürliche Einheit des Volkes, nicht der einzelne ist sein Träger. Dieses lebendige Gesetz als Mythos ist selbst, wie seine Gebärerin, das Volk, etwas Mütterliches geworden, indem aus seinem Schoß der Staat, die Krone, das Herrschertum erwächst. Der das Gesetz so aus den dunklen Tiefen des Muttertums erlebt, der hat den Eros zu Gesetz und Staat. Dieser Mensch erlebt die Gemeinschaft nicht mehr subjektiv von sich aus und flüchtet in sie hinein wie Kohlhaas, sondern objektiv als gegebene Wirklichkeit, in der er durch sein Menschsein von Geburt an lebt, wie Kottwitz.

Der Muttergedanke ist jedoch nicht allein grundlegend für den Staat; denn der Staat lebt nicht nur aus dem lebendigen Gesetz, sondern er braucht wirklich ein Gesetzbuch, ein äußeres Gesetz, das von einem Machthaber vertreten wird. Mit der natürlichen Bestimmung des Volkes, die von Kleist von Anfang an vom Mütterlichen her geschaut war, verbindet sich im Staat die Schau der väterlichen Natur des Mannes. Da nun die Mutter Symbol der Natur ist, ist das Väterliche, weil es natürlich ist, aus dem mütterlichen Nährboden des Volkes erwachsen. So gilt für Kleist das, was Pongs über Schiller sagt: „Der Vatergeist aber, der Schillers Urbildzüge bestimmt, schließt immer schon in das Bild des ge-

[43] Bäumler, S. CXXII.
[44] Bäumler denkt vor allem an Görres, Runge, Arnim, J. Grimm und Arndt.
[45] Bäumler S. CXXII.
[46] Ebenda, S. CXIX.

rechten Herrschers das Volk ein, und in die Idee der Völkerfreiheit das bestimmte Volk, das der Freiheit wert ist" [47]. So ist in Kleists Herrschergestalten mit dem Patriarchalischen das Mütterliche verschmolzen, nämlich das Volk und der Boden, auf dem es lebt. Aber nicht von Geburt an leben alle Kleistischen Menschen dieser Bindung getreu. Kohlhaas und Homburg müssen erst wieder zu ihr hinfinden und damit den Weg gehen, der im „Marionettentheater" gefordert ist als die Ueberwindung der durch das Selbstbewußtsein verursachten Störung der Grazie, des Natürlichen, um entweder als geistlose Gliederpuppe oder als Gott im Besitze des unendlichen Bewußtseins die Einheit des Symbols mit seinem Gegenstand, des Herrschers mit seinem Volk, des politischen Menschen mit seinem Volk wiederzugewinnen.

Wenn so der Staat nach einem politischen Einzelmenschen ausgerichtet ist, sei es nach Hermann, dem Kurfürsten, Homburg oder Kottwitz, so ist er an diese Menschen nur insofern gebunden, als sie selbst die Bindung an den Mythos Volk in sich tragen. Ist das Gesetz dafür Symbol, dann ist es kein rationalistisches Gebilde, auch kein idealer, allgemeingültiger Gegenstand, kein Kantischer Imperativ mehr, sondern es ist in den Tiefen der Volksseele gelagert, ist die Mutter der Krone. Wer dieses Gesetz verläßt, vernichtet seinen eigenen Ursprung, tötet seine Mutter, womit er sich herauslöst aus dem schicksalhaften Zusammenhang der Natur. So tief ist das Tragen der Krone verankert, so ist der Herrscher, wie jeder politische Mensch, verbunden mit der Seele seines Volkes — magisch [48].

Auf diesem Mutterboden steht der gewaltige Ueberbau eines auf den politischen Eros seiner Bürger gegründeten Staates, eine hohe Vergeistigung jenes Urverhältnisses. Derjenige, der den Nomos des Staates erfaßt, erkennt diese Bindung. Er erfüllt darum die Aufgaben des Staates tiefer als der, für den Brandenburg, Staat und Gesetz nur Worte sind, nur Normen, der darum kein Staatsträger ist, auch nicht, wenn er die Normen, das äußere Gesetz, noch so gewissenhaft erfüllt. Für ihn ist der Staat nur eine Form, die allenfalls ihre Berechtigung in sich selber trägt. Für den andern ist der Staat die Mutter, von der er sein Leben hat, und für die er ganz da ist.

Da der Staat durch den Einzelmenschen auf einer Gesamtheit gegründet ist, fragen wir nun nach deren politischer Bedeutung, nach ihren besonderen Formen und Funktionen.

---

[47] Pongs, S. 34.

[48] Vgl. F. Strich: S. 20 f. über das Magische in der Romantik. Nur wenig rationalistischer drückt diese Tatsache Adam Müller (7. Vorlesung S. 204 f.) in seinen „Elementen der Staatskunst" aus: „Der Souverän ist eben nichts anderes als die Idee dieses großen Bundes, welchen das Volk ausdrückt, und bis in seine letzten kleinsten Elemente allgegenwärtig trägt. . . . Jenes unaufhörliche Siegen einer großen Grundgewalt wie des Erdkörpers einer Zentripetalkraft über unendliche einzelne auseinanderstrebende Zentrifugalkräfte." D. h. die Idee des Souveräns ist identisch mit der Idee des Volkes. Das bedeutet für Kleist: Souverän ist Volk. Es tut sich hier die Beeinflussung Kleists durch seinen Freund Adam Müller kund, der damit das Wesen Kleists selbst traf.

4. Die politische Bedeutung der Gesamtheit

Weniger als der Einzelmensch, der ihm in allen seinen Dichtungen bis zum Kohlhaas allein am Herzen lag, bedeutete für Kleist anfänglich die Gemeinschaft der Menschen. Er zeigte sich hier abhängig von den Gedanken der Aufklärung und des Klassizismus. Erst durch romantische Einflüsse, besonders die seines Freundes Adam Müller, erkennt er mehr und mehr das Wesen der Gemeinschaft und des Staates, wobei ihm seine Zeitgeschichte noch als eindringlicher Lehrmeister diente.

Und doch war Kleist von Anfang an, vielleicht ohne daß es ihm bewußt war, mit seinem ganzen Wesen an eine durch die Landschaft und ihr Volkstum gegebene Gesamtheit gebunden. Später dehnte Kleist diese Bindungen auf das ganze deutsche Volk aus. Das hat in seinem Werk schon von Anfang an seinen Niederschlag gefunden. Keine einzige seiner Gestalten schwebt im luftleeren Raum, alle beziehen ihre Eigenart aus ihrer Umgebung und ihrer Abstammung [49].

So war von Kohlhaas über die Hermannsschlacht zu Homburg eine fortschreitende Verfestigung dieser Bindungen des Einzelmenschen festzustellen und damit Hand in Hand eine fortschreitende Politisierung. Einen entsprechenden Entwicklungsgang nimmt bei ihm die Gemeinschaftsidee, die zunächst nur schwach vorhanden ist (Schroffensteiner), dann schattenhaft als eine Volksordnung auftritt (Penthesilea), sich erst später verdichtet zur Volksgemeinschaft (Hermannsschlacht) und im Homburg-Drama sich schließlich gliedert in eine politische und eine unpolitische Gemeinschaftsform, wie sich noch ergeben wird.

Erst an diesem Problem ist Kleist zum politischen Menschen und Dichter geworden. So hat er selber eine Entwicklung durchgemacht, und das nicht nur in Hinsicht seines künstlerischen Schaffens und seiner Weltanschauung, sondern, was damit allerdings zusammenhängt, hinsichtlich seiner Staatsauffassung.

Die losen Söldnerhaufen, die um des Geldes und der Beute willen, auch aus Abenteurerlust und Unvermögen zu arbeiten, dem Kohlhaas nachgefolgt sind, können nicht Gegenstand unserer Betrachtung sein, da sie nur Handwerkszeug der Selbstrache des Kohlhaas sind und keine politische Be-

---

[49] Diesem Kleist, „der mit jedem Zuge aus Geist und Schicksal des deutschen Ostens lebte", forschte besonders Josef Nadler nach (Berliner Romantik, S. 178), der im Robert Guiskard den östlichen Gedanken wiederfindet und das Erlebnis des geteilten Ich im „Krug" und „Amphitryon" als märkisch erkennt. J. Nadler: Berliner Romantik S. 177 ff.

deutung haben. Kleist erspart es sich auch, sie als Gesamtheit näher zu charakterisieren. Auch das Verhältnis zu ihrem Anführer bleibt unausgesprochen. Wenn der Nagelschmied hervorgehoben wird, so ist das nur um des Kontrastes willen zu der auf einem ganz anderen Niveau stehenden Kriegsführung des Kohlhaas.

Die Gemeinschaft, auf die es uns hier ankommt, ist die staatliche, aus der sich Kohlhaas ausgestoßen fühlt: „Der Krieg, den ich mit der Gesamtheit der Menschen führe, ist eine Missetat, sobald ich aus ihr nicht, wie Ihr mir die Versicherung gegeben habt, verstoßen war!" „Verstoßen" rief Luther, indem er ihn ansah, „welche Raserei der Gedanken ergriff dich? Wer hätte dich aus der Gemeinschaft des Staates, in welchem du lebtest, verstoßen. Ja, wo ist, solange Staaten bestehen, ein Fall, daß jemand, wer es auch sei, daraus verstoßen worden wäre." „Verstoßen", antwortete Kohlhaas, indem er die Hand zusammendrückte, nenne ich den, dem der Schutz der Gesetze versagt ist. Denn dieses Schutzes zum Gedeihen meines friedlichen Gewerbes bedarf ich; ja, er ist es, dessenthalb ich mich mit dem Kreis dessen, was ich erworben, in die Gemeinschaft flüchte, und wer mir ihn versagt, der stößt mich zu den Wilden in die Einöde hinaus" . . . „Wohlan", versetzte Kohlhaas, „wenn mich der Landesherr nicht verstößt, so kehre ich auch wieder in die Gemeinschaft, die er beschirmt, zurück."

Luther scheint eine andere Auffassung von Gemeinschaft zu haben, nach der man überhaupt nicht aus ihr verstoßen werden kann. Leider spricht er sie nicht aus, sondern geht auf den Standpunkt des Kohlhaas ein. Dieser ist deutlich genug. Nach seiner Auffassung wird die Gemeinschaft dadurch konstituiert, daß sie sich durch den Staat Rechtsschutz gewährt, zum Gedeihen ihres friedlichen Gewerbes. Und nur deshalb flüchtet sich der einzelne in die Gemeinschaft mit dem Kreis dessen, was er erworben. Es bleibt dabei rätselhaft, wie der einzelne etwas erwerben konnte, bevor er Gemeinschaftswesen wurde. Diese Gemeinschaft wird ganz allein vom selbstgerechten Einzelmenschen her gesehen, und sie erscheint ein notwendiges Uebel, zu dem man sich vor einem noch größeren flüchtet. Sie ist eine Interessengemeinschaft, der man beitreten kann, wenn man will, die man aber auch nach Willkür wieder verläßt. Man kann sie auch zur Rechenschaft ziehen, wenn sie ihrerseits ihre Verpflichtungen nicht einhält. Das einzig Verbindende der Gesamtheit ist das Vertragsverhältnis, das jeder einzelne Bürger mit dem Staate eingegangen ist. Der einzelne ist nach dieser Auffassung nicht von vornherein in der Gemeinschaft, sondern er geht in die Gemeinschaft. Nicht das Individuum wird aus der Gemeinschaft, sondern die Gemeinschaft aus dem Individuum verstanden. Entsprechend ist das Recht in erster Linie dazu da, das Individuum gegen ein anderes Individuum und gegen den Staat, nicht aber die Gemeinschaft und damit den Staat zu schützen. Die Individuen bleiben dabei völlig isoliert neben einander, ihr Zusammenhang ist locker wie der einer Summe. Das beweist auch das Vorgehen des Kohlhaas gegen den Tronkenburger, der plötzlich

nur allein außer ihm noch da ist. Auf den Staat wird gar keine Rücksicht mehr genommen. Obwohl der Staat Unrecht getan hat, richtet sich die Rache des Kohlhaas nicht direkt gegen ihn. Er existiert nicht mehr, da das Vertragsverhältnis nicht mehr existiert.

Daß eine solche liberalistische Gemeinschaftsauffassung dem Weltbild des Kohlhaas zugrunde liegt, läßt sich nicht wegleugnen, wenn auch Kleist die letzte Konsequenz des eigenmächtigen Rechtsschlusses, in dem Fall, daß der Staat versagt, ablehnt. Da Kohlhaas, von seiner Auffassung her gesehen, aber folgerichtig gehandelt hat, muß, politisch gesehen, die ganze Anlage dieser Staatsauffassung unzulänglich sein, was nicht allein in der mangelhaften Rechtswahrung des Staates liegen kann.

Obgleich alle diese Ergebnisse aufrecht erhalten werden müssen, werden wir doch nicht ganz von ihnen befriedigt, denn es gibt hinter diesen für Kohlhaas noch eine Gebundenheit, wenn auch nicht an die staatliche Gemeinschaft, so doch an eine andere, unausgesprochene. Wir haben sie oben schon angedeutet, als wir für das Rechtsgefühl des Kohlhaas beim Volk Sympathie feststellten. Kohlhaas gilt als Volksführer, und aus seinem echten Volksempfinden heraus entspringt sein Rechtsgefühl. Da aber das Gesetz des Volkes noch nicht Gesetz des Staates ist, muß ein einzelner, der das Volksgesetz zur Gültigkeit bringen will, damit in Gegnerschaft zum Staat geraten. Nach der aufklärerischen Ansicht vom Staat vergeht sich dieser Mensch gegen die im Staat vorhandene Gemeinschaft. Es kann für ihn das Volksempfinden nicht zur Rechtfertigung dienen. Für uns aber und den Dichter ist diese Verbundenheit mit dem Volk, ist der ganz aus seiner Natürlichkeit lebende Hausvater und Landmann ein Zeichen dafür, daß der Staat noch nicht in den Tiefen des Volkes verankert ist. Die Gesamtheit, der sich auch Kohlhaas letzten Endes beugt, ist für Kleist notwendig und gottgegeben, die männliche Ordnung des Gemeinwesens, aber nicht die lebendige Volksgemeinschaft, aus der heraus auch Kohlhaas schon lebt und empfindet. So ist Kohlhaas selbst garnicht der Mensch, als der er erscheint: Ein Rationalist und Individualist. Er ist vielmehr ein Mann des Volkes mit einem allerdings unvölkischen, von der französischen Revolution herstammenden, gedanklichen Ueberbau. In diesem Verbundensein des einzelnen mit seinem Volk und dessen Eigenart liegt der Keim zur späteren völkischen Gesamtheitsauffassung Kleists. Diese wird errungen, nachdem zuerst einmal der ihr fremde gedankliche Ueberbau des Individualismus beseitigt ist, was ja schon im Kohlhaas beginnt.

Eine viel engere Verbindung der Gesamtheit liegt in der Hermannsschlacht vor. Hier steht erstens der Stammesführer mit seiner Gefolgschaft, zweitens die Gemeinschaft aller Germanen. Die Stammesgemeinschaft ist nicht nur durch die Gefolgschaftsidee und den Führer gebunden, sondern zunächst und primär durch Blutsverwandtschaft. Die Stämme treten als fest geschlossene Einheiten auf, die schicksalsmäßig gegeben sind. Ihr Führer ist der primus inter pares, der beste aller Männer, der dem

edelsten Geschlechte angehört. Er ist auch innerhalb der Blutsgemeinschaft dadurch ausgezeichnet, daß er die bedeutendsten Ahnen hat.

Darüber hinaus sind alle Stämme wieder in der größeren Blutsgemeinschaft der Germanen gebunden. Diese Blutsgemeinschaft ist nicht nur einfach gegeben, sondern auch eine schicksalhafte Verpflichtung. Wer sich aus ihr lösen will, begeht Verrat an Deutschland. Das beweist der Fall Aristan. Es ergab sich schon, daß dieser sich nicht gegen ein äußeres Gesetz vergangen hat, sondern gegen die Gemeinschaftsidee. Er hielt zum Feind Germaniens. Darum war er der Feind des germanischen Nomos; denn dieser umfaßt auch die Blutseinheit der Germanen, die solange kein politischer Faktor war, als kein Feind gegen sie auftrat. Der abtrünnige Germane vergeht sich aber nicht nur gegen eine politische Verpflichtung, sondern zugleich auch gegen die Schicksalsbestimmung der Volkszugehörigkeit. Politische und schicksalhafte Forderung fallen zusammen.

Der Kampf Hermanns geht nicht um die Herrschaft seines Stammes. Nicht dessen Feind, etwa Marbod, nicht ein Feind der Gefolgschaftsidee — er ist garnicht da — auch nicht irgendein Germane, und mag er im Lager des Varus gestanden haben, ist der rechte politische Feind. Mit diesen allen kann man sich versöhnen. Der unversöhnliche Feind ist allein der Römer, der Feind der germanischen Volksgemeinschaft. Die Fürsten, die sich ihm angeschlossen haben, um ihren Stamm zu retten, haben ihn nicht als ihren unerbittlichen Feind erkannt, weil ihnen die politische Einsicht fehlte. Darum kehren sie sich auch sofort von ihm ab, als Hermann sie wissen läßt, um was es eigentlich geht. Nicht nur ihre Einsicht, auch ihre Blutsgebundenheit führt sie zur Idee Germanien hin. Nur einer, Aristan, bleibt bei Varus, er will sich nicht einordnen, sondern in voller persönlicher Souveränität Bündnisse schließen, mit wem er will. Diese Art Freiheit wird ihm nicht zugestanden. Echte Freiheit gibt es nur innerhalb der schicksalhaften Gemeinschaftsbindung.

So ist der Nomos dieser Staatsauffassung die sich ihrer Volkheit bewußte Gemeinschaft. Ihretwegen ist der Staat da, ihretwegen führt er Krieg auf Leben und Tod. Ueberall, wo der Staat in seinem Handeln diese Volkheit vertritt, handelt er politisch. Von ihm her werden alle Gesetze gefunden. Sie ist sogar das Maß für Ethik und Sittlichkeit. „Eine Gemeinschaft gilt es, deren . . . Wipfel, einer Eiche gleich, Tugend und Sittlichkeit überschattend, an den silbernen Saum der Wolken rührt", sagt Kleist in seinem Aufruf: „Was gilt es in diesem Kriege?" in den Abendblättern. Die Volksgemeinschaft aller Brüdernationen ist die politische Idee Hermanns.

Schon in Kleists erster großer Dichtung, den Schroffensteinern, sind Handlung und Charaktere der Handelnden nicht individualistisch losgelöst, sondern erstens mit Umgebung und Landschaft vollkommen eins, die Kleist in romantischem Kolorit erstehen läßt. Der blinde, irrende Haß, der zwei verwandte Familien zur Vernichtung treibt, scheint nur glaublich in dem mittelalterlichen Rittermilieu, das einen Ausschnitt aus dem gesamten niede-

ren Rittertum darstellt. Außer an diese natürliche und kulturelle Umwelt sind die Gestalten zweitens gebunden an ihre Familien und Sippen, die den bestimmenden Hintergrund ausmachen, vor dem sie leben. Keine losgelösten, entwurzelten Einzelmenschen treten hier vor uns, sondern Sippe steht gegen Sippe, obwohl beide mit einander verwandt sind. In dieser ersten Dichtung zeigt Kleist schon sofort das Germanische seines Wesens. Er greift eines der größten Themen der germanischen Völker und deutschen Stämme auf: Sippengemeinschaft und Bruderzwist. Aber sie haben noch nicht über sich hinaus Geltung. Erst in der Hermannsschlacht, wo das Thema wieder zwischen Hermann und Marbod und zwischen den Stammesfürsten unter einander anklingt, wird es weit über die private Sphäre, in der es in den Schroffensteinern geblieben war, hinausgesteigert in das öffentlich-politische Geschehen. Wie in den Schroffensteinern die Hauptgestalten ihre Sippe und Familie mit hineinreißen in den Strudel ihrer Leidenschaften, so sind auch hier die Hauptpersonen immer nur zusammen mit ihrer Gefolgschaft zu sehen. Aus der Familie und Sippe ist der Volksstamm geworden und aus dem genial geführten Volksstamm das ganze deutsche Volk. Hermann ist in echtem Sinne ein Führer, und das bedeutet in einem besonders eigentümlichen Sinne, daß ihm eine Gefolgschaft zugeordnet ist. So werden in der Hermannsschlacht die auftretenden Gesamtheiten politisch als Volksstämme in ihren Führern, zuletzt als Volk in Hermann. Damit ist auch die Art der Verknüpfung von Führer und Gefolgschaft gegeben in dem gleichen Volkstum. Hermann ist der aus dem Volk, der Rasse herausgewachsene Heros, der die politische Norm gibt. Durch ihn wird somit aus einer Anzahl von Stämmen das Volk, aus dem Volke der Staat.

Die Gesamtheitsauffassung Kleists war nie ein loser, summenhafter Haufe, wie die Familie in den Schroffensteinern, der Stamm in der Hermannsschlacht. Diese schon als Einheiten vorhandenen Glieder einer Vielheit finden sich zu einer übergeordneten Ganzheit zusammen in einem einheitlichen Willen, der gerichtet ist gegen den Feind sowohl der einzelnen Glieder, als auch der Ganzheit selbst, gleichgültig, ob dieser von außen oder wie ein Fremdkörper im Innern wirkt.

Kleist ist sich in den Schroffensteinern seiner volkhaften Gebundenheit wahrscheinlich noch nicht bewußt gewesen. Als er sie aber erkennt, bejaht er sie gegenüber dem Volksfeind Napoleon. Jetzt ist ihm der Volksbegriff politischer Begriff geworden und eng verschmolzen mit dem Staatsbegriff. Angesichts der nun unter der völkischen Idee geeinten deutschen Nation findet die altgermanische Sehnsucht nach irdischer Erlösung den ganzen Zauber ihrer Vorstellung verkörpert in dem Worte: Reich. So wünscht auch Kleist die Wiederauferstehung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und erhofft sie zuerst von Oesterreich. Nur ein einziges Wort sei imstande, im Deutschen Reich eine große und gewaltige Nationalerhebung zu bewirken, und dieses sei das folgende (über die Rettung von Oesterreich):

Proklamation

Wir, Franz der Erste, Kaiser von Oesterreich kraft unseres Willens und mit der Hilfe Gottes Wiederhersteller und provisorischer Regent der Deutschen, haben beschlossen und beschließen, was folgt:

1) Von dem Tage dieses Beschlusses an, soll das Deutsche Reich wieder vorhanden sein . . .
4) Nach Beendigung des Krieges sollen die Reichsstände zusammenberufen, und auf einem allgemeinen Reichstage, dem Reich die Verfassung gegeben werden, die ihm am zweckmäßigsten ist.

Der Kaiser von Oesterreich, der alte Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, soll wieder Kaiser der Deutschen werden, ein neues Reich schaffen und diesem eine Verfassung geben. Erst als Oesterreich durch Napoleon niedergerungen ist, erhofft Kleist die Reichsgründung durch Preußen.

In seinem Befreiungskampf gilt es, wie in dem „Prinz Friedrich von Homburg", nicht „den Ruhm eines jungen und unternehmenden Fürsten, der in dem Duft einer lieblichen Sommernacht von Lorbeeren geträumt hat... sondern eine Gemeinschaft, deren Dasein keine deutsche Brust überleben und die nur mit Blut, vor dem die Sonne verdunkelt, zu Grabe gebracht werden soll", wie Kleist in dem Aufruf: „Was gilt es in diesem Kriege?" schreibt. Wenn auch der Stammes- oder Volksgedanke im Homburgdrama nicht so stark ausgeprägt ist wie in der Hermannsschlacht, so ist doch dafür die Bindung an den angestammten Grund und Boden, die Liebe zur Mark Brandenburg, ein nicht weniger stark die Gemeinschaft zusammenfügendes Moment. Es herrscht hier vor dem völkischen Gedanken der Gedanke des Vaterlandes. In der Erkenntnis, daß er die Grundlage des Staates ist, zeigt sich im Prinzen die Wandlung zum Politischen.

Der könnte, unter Blitz und Donnerschlag,
Das ganze Reich der Mark versinken sehn,
Daß er nicht fragen würde: was geschieht?

So beschreibt Natalie die Haltung des Prinzen, als er in tiefste Lebensangst gefallen war.

. . . . es erliege
Der Fremdling, der uns unterjochen will,
Und frei, auf mütterlichem Grund, behaupte der Brandenburger sich.

Das ist der Siegesgesang des zum politischen Menschen erwachten Prinzen. Der freie Brandenburger auf dem mütterlichen Grund ist der Nomos des Staates [50].

---

[50] Auf die Verbundenheit Kleists wie die der anderen märkischen Romantiker: Fouqué, Arnim und Tieck mit dem angestammten Boden (vgl. Ph. Witkop, S. 195: Blut und Traditionszusammenhang von Kleists Geschlecht), dem märkischen Ostelbien weist Josef Nadler (Die Berliner Romantik 1800 bis 1814) besonders hin und betont die dort

Auf der Grundlage der Volkheit erhebt sich im „Prinz Friedrich von Homburg" noch eine zweite Form der Gesamtheit, das ist die der politischen Menschen, die dem Staat unter freiwilliger und überzeugter Hintansetzung ihres privaten Lebens dienen, zugleich beseelt von einem Eros zu diesem Dienst. Als Sammelort für diese Männer gilt jedenfalls das Heer, das als die engere Gemeinschaftsform der Staatsträger gedacht werden muß. Hier hat Kleist endlich die höchste und endgültige Aufgabe des Mannes gefunden, nach der er ein Leben lang gesucht hat, und der er sich selbst am Ende seines Lebens wieder verpflichtet. Der Soldat ist jetzt nicht mehr der, der ihn an der Durchführung seines Glücksideals hindert, er ist jetzt die einzige Möglichkeit, das Pflichtideal, zu dem sich Kleist inzwischen bekannt hat, zu erfüllen und dadurch das Lebensglück zu finden. Das ist Aufbruch der germanischen Seele in Kleist. Daß ihm selbst das unselige Geschick diese Erfüllung versagte, ist nicht seine Schuld. In der Hermannsschlacht ist das Heer noch nicht in dieser Form politisiert, es folgt nur dem politischen Menschen. Erst im Homburg-Drama handelt es in seinen Offizieren selbständig politisch im Sinne des politischen Nomos und versucht, in vollem Dienstbewußtsein die politische Entscheidung des Landesfürsten zu bestimmen.

Man kann nicht annehmen, daß diese Gemeinschaft mit der völkischen als die gleiche gedacht wird, vielmehr stellt sie nur eine Auslese der politisch Begabten unter dem Volk dar. Andernfalls müßte das Heer als Symbol für das Volk gedacht werden, was dadurch widerlegt ist, daß ein Männerbund wie das Heer nicht dasselbe ist wie eine Volksgemeinschaft. Das Heer ist für die Volksgemeinschaft da und dient ihr und nicht sich selbst, sonst hätten wir hier eine rein formale Staatsauffassung, wie sie in dem Ausspruch liegt: Wo das Heer ist, da ist Preußen.

Es hat im Homburg-Drama der Nomos als Inhalt eine Gemeinschaftsauffassung doppelter Art: Erstens meint sie Brandenburg, d. h. das mit seinem angestammten Boden verwachsene Volk, und zweitens das Soldatentum, das heißt den politischen Menschen und damit den Staat selbst. So verbindet sich für Kleist die formale Staatsauffassung mit der anderen, die ihren Nomos außerhalb der Staatsidee findet. Formal ist sie insofern, als sie den politischen Menschen umfaßt und so ihrem eigenen politischen Prinzip, dem Staat dient. Außerhalb der Staatsidee ist der Nomos

---

lebendige Mystik der Landschaft, die sich verbindet mit dem Junkertum, das nach den Unglücksschlachten gegen Napoleon diese Bindung neu zum politischen Nomos des Staates erhebt. Der Mensch ist nicht nur durch den politischen Eros an den Staat gebunden und zu einem Gemeinschaftsglied geworden, er ist es gleichzeitig von Geburt her, weil er Brandenburger ist. Darum erhebt der Staat Anspruch auf ihn; denn die Brandenburg-Idee ist in den Nomos hineingenommen. Infolgedessen hätte sich der Prinz niemals von dem Gesetz lossagen können, er wäre ihm, weil er Brandenburger ist, doch verfallen geblieben. Diese tiefe symbolhafte Schicksalverbundenheit mit dem Vaterland, die Ernst Bertram in seiner Kleist-Rede (Heinrich von Kleist, Bonn 1925) deutlich herausstellt, entspricht der schicksalhaften Volksverbundenheit in der Hermannsschlacht.

begründet, indem er die Vaterlandsidee, die mit der völkischen verbunden ist, umschließt und damit politisiert. Wenn Hermann sagt: Wo Hermann steht, da siegt er, und mithin ist Cheruska da, dann bedeutet das, daß nur einer hier politischer Soldat ist und nicht das Heer; dieser eine dient aber der Volksgemeinschaft, er ist sie nicht selbst. Das Volk ist noch nicht zur politischen Höhe hinaufgeführt worden. Nur der eine steht als der Führer zum Staat an seiner Spitze, er ist als politischer Mensch einsam. So ist dort die Ueberhöhung der Gemeinschaftsidee in die einer politischen Gemeinschaft noch nicht vorhanden. Doch führt der eine als der Vertreter des reichen politischen Nomos den Staat, ohne daß der Staat an ihn gebunden wäre. Dieser einzelne ist nicht hineingenommen in den Nomos, sodaß seine Regierung nur die von Kleist gesehene beste, ihm auch überall in der Praxis gegebene Staats f o r m darstellt. Seine Beziehung zur Gesamtheit, das Gefolgschaftsverhältnis, hat die Bedeutung der Staatsform. Der Inhalt des Nomos ist das deutsche Volk, aber das Volk ist selbst noch nicht politisch geworden, zunächst ist es nur die I d e e der Volksgemeinschaft, die, wie wir sahen, schon unausgesprochen von Anfang an das Wesen Kleists bestimmte. Diese Idee wird von Hermann erfaßt und zu einer politischen Fackel in seiner Hand. Sie ist stark genug, das Volk freizumachen, aber sie hat das Volk noch nicht durchdrungen: nur der eine Einsame hält sie hoch. Im „Prinz Friedrich von Homburg" jedoch tritt uns schon eine politische Gesamtheit entgegen, die für diese Idee eintritt. Wenn sie auch jetzt Brandenburg heißt und nicht Germanien, so versteht sich doch die symbolhafte Erweiterung auf Deutschland von selbst. Diese politische Gemeinschaft, bisher Idee, ist zur konkreten politischen Gemeinschaft der Staatsträger geworden, verkörpert durch das Heer. Jetzt bliebe gerade noch der letzte Schritt zu tun übrig, nämlich das ganze Volk selbst zur konkreten Gemeinschaft der Staatsträger werden zu lassen, wodurch sich die zunächst außerhalb des Staates liegende Idee des Nomos im Volk, d. h. jetzt in allen Staatsbürgern, wiedergefunden und somit sich in einer glücklichen Synthese vereinigt hätte mit der formalen Staatsauffassung; d. h. Volk und Staat wären eins geworden in der höheren lebendigen Ganzheit, die vielleicht das ist, was das deutsche Volk seit alter Zeit das Reich nennt [51].

Bei Kleist fehlt nur ein kleiner Schritt, und er wäre der Sprecher einer Zukunft geworden, die jetzt Gegenwart zu werden beginnt. Das Volk ist

[51] Auch Friedrich Schlegel bekennt sich in seinen Vorlesungen mutig zu dem völkischen Nationalstaatsgedanken. Gleiche Abstammung wie auch gleiche Sitte und Sprache bezeichnen die Einheit einer Nation viel besser als z. B. natürliche Grenzen (Flüsse, Berge). Es sei auch „der Natur viel angemessener, daß das Menschengeschlecht in Nationen strenge abgesondert sei, als daß mehrere Nationen, wie dies in neueren Zeiten der Fall ist, zu einem Ganzen sollen verschmolzen werden." (Philosophische Vorlesungen 1804 bis 1806, Bd. 2, S. 375 f.) Der Staat wird also von ihm auch als völkischer Staat gedacht. Volk bedeutet gleiche Abstammung, Sitte und Sprache. Dagegen ist der Nomos bei Novalis, wie wir oben gesehen haben, der König, also ein Einzelmensch. Demgegenüber besteht für Adam Müller die Nation in „jener göttlichen Harmonie, Gegenseitigkeit und Wechselwirkung zwischen den Privat- und öffent-

für Kleist Idee, zu erstrebender Inhalt des politischen Nomos geblieben, trotz aller Ahnung und trotz seines auf das Konkrete gerichteten Blickes. Das Volk selbst ist noch nicht politisch, ist also noch nicht selbst Staat, sondern noch Ziel des Staates, ist Nomos, es gibt die Marschrichtung des Staates an, aber es marschiert noch nicht selbst. Die Idee des völkischen Staates hat sich noch nicht konkretisiert in dem Leib Volk. Das ist erst dann der Fall, wenn die politische Auslesegemeinschaft ausgewachsen ist zum ganzen Volk. Erst dann ist die Sehnsucht nach dem „Reich" gestillt. Doch drückt sich in allen Erscheinungsformen, in Staatsverfassung und sozialer Struktur der Geist des Volkes bei Kleist aus. Kleist geht eben nicht von der biologischen Grundsubstanz des Volkes, der Rasse, aus, um auf diesem Wege zu dem rassisch bestimmten Volksgeist zu kommen, sondern er geht einen umgekehrten Weg, für den die Einheit des Volksgeistes am Anfang steht, nicht das Volk und die Rasse. Konkrete geschichtliche Lebensgemeinschaft ist im Werke Kleists allein der im völkischen Nomos sich konstituierende Staat. Ziel dieser geschichtlichen Lebensgemeinschaft Staat ist für Kleist allein das ganze deutsche Volk, das noch nicht seiner selbst bewußt, auf den Ruf seiner großen Männer zur Tat erwachen soll. Ist der Staat handelndes Volk geworden, dann wird von diesem Tage an „das Deutsche Reich wieder vorhanden sein" (Proklamation).

Wir haben nicht nur im „Prinz Friedrich von Homburg", sondern im gesamten Spätwerke Kleists das Erlebnis gefunden, „daß die gottgeschaffene Wirklichkeit des Volkes der unerschöpfliche und heilige Boden ist, in dem es (das Gewissen des einzelnen) wurzelt, aus dem ihm aller Wert, alle Aufgabe und aller Lohn zuteil wird. Und diese Wirklichkeit der völkischen Gemeinschaft, höchste Aufgabe des Schöpfers an den Menschen, die lebendig und unendlich vor und über jedem einzelnen ist, ist doch zugleich höchste Aufgabe, wird von jedem einzelnen und von jedem Geschlecht neu erschaffen und erhalten"[52]. Aber dieses Erlebnis ist Kleist wie auch uns eben immer noch Aufgabe, die Gesamtheit der Staatsträger ist noch nicht identisch mit dem so erlebten Volk, d. h. die Gesamtheit der politischen Menschen ist noch kleiner als die der Volksgemeinschaft. Diese politische Gemeinschaft, die das Ziel hat, Volksgemeinschaft zu werden, ist im Werk Kleists allein die konkrete Gemeinschaft, die vorhanden ist. Indem Kleist vom politischen Einzelmenschen über die politische Gemeinschaft den Weg geht zum politischen Volk, wendet er sich von der politischen Idee zum politischen Gegenstand. So sehr Kleists Wesen im Volke wurzelte, wird ihm diese Bindung doch erst bewußt durch sein politisches und staatliches Denken. Er erkennt die Bindung als das Gesetz seines politischen Denkens.

lichen Interessen" ist also rein politisch gesehen. Die Nationalitätsidee Fichtes besteht in der durch gemeinsame Sprache und Sitte gegebenen Kultureinheit. Kleists Nationbegriff umfaßt also den politischen Müllers und den der völkischen Abstammung Schlegels. Er entfernt sich, wahrscheinlich unter dem Einfluß Müllers von dem der Kulturnation Fichtes. Schlegel, Müller, Novalis und Kleist haben diesem gegenüber den historischen Blick auf das konkret Gegebene gemeinsam. Am stärksten aber drang Kleist durch bis zur politischen Wirklichkeit.

[52] Fricke, Schiller und Kleist als politische Dichter. S. 236.

5. Die politische Bedeutung der Wertewelt

Der Staat kann außer auf Einzelmensch und Gesamtheit innerhalb der real gegebenen Welt nur noch auf der nicht real gegebenen Wertewelt begründet sein. Da das Wort Wert in unserer Sprache ungeistige (materielle) und geistige Werte meinen kann, sei darauf hingewiesen, daß es hier nur in der Bedeutung der geistigen Werte gedacht werden darf. Innerhalb der geistigen Werte unterscheidet man verschiedene Arten: die religiösen, die ethischen, die logischen und die ästhetischen Werte. Die beiden letzten Wertarten scheiden aus unserer Betrachtung aus, da sie das politische Handeln nicht bestimmen können[53]. Wir haben es nur noch mit der politischen Bedeutung der religiösen und der ethischen Wertewelt zu tun und geben der letzteren den Vorrang, da sie für Kleist von viel größerer Wichtigkeit ist als die erstere.

A. Die politische Ethik

Die Frage, ob es eine politische Ethik gibt, ist nicht in der Weise Gogartens[54] zu beantworten, der sie im Grunde aufhebt, indem er das ethische Phänomen als ein nur vom andern her erfaßbares „Du sollst" versteht und die Eigenart der darin enthaltenen Ableitung des Individuums aus der Gemeinschaft schon politisch nennt. Wir haben es hier mit einer Gemeinschaftsethik, nicht mit einer politischen Ethik zu tun. In Wahrheit ist das Problem der politischen Ethik das, ob der Staat ein vom

[53] Wohl sind Staat und Kultur, zu der ja auch die ästhetische Welt gehört, eng mit einander verbunden, ja diese von jenem in entscheidendem Umfang abhängig. Dennoch ist die Struktur eines Staates keinem ästhetischen Gesetz untertan. So ist auch die Staatsidee des Novalis, bei der ästhetische Werte mitbestimmend sind, in dieser Hinsicht utopisch. Der reale Blick bewahrte Kleist vor dieser Vermischung. Logische und ästhetische Sphäre sind der politischen wesensfremd, weil sie nicht in der Welt der Tat erhalten bleiben.

[54] Gogarten, Politische Ethik: „Die Polis oder der Staat ist diejenige Ordnung, mit der sich der Mensch zu sichern sucht gegenüber dem Chaos und gegenüber den zerstörenden Gewalten, von denen seine Existenz in der Welt bedroht ist, und zwar gegen die Gewalten und die Zerstörung, die aus seinem eigenen Wesen entspringen" S. 58). Hier wird der Staat nur von innen her gesehen, vom Einzelmenschen aus, trotz dessen Selbstüberwindung. Darum wird die Beziehung zum Staat auch „Hörigkeit" genannt. Es fehlt der politische Eros zum Staat, der nur vom politischen Nomos her erlebt werden kann. Der Staat muß von außen her gesehen werden; Gogartens Begriff vom Politischen ist unzulänglich.

andern Staat her erfaßbares „Du sollst" kennt (z. B. „Du sollst Deine Feinde lieben"). Wir haben aber oben festgestellt, daß das politische Handeln des Staates vom Feind her bestimmt wird. Es gibt also kein politisches „Du sollst". Es scheint sich hier schon ein unlösbarer Widerspruch aufzutun, der indirekt beweist, daß es keine politische Ethik geben kann. Ein Staat, der seinen Feind liebt, gibt sich selbst auf, handelt unpolitisch, handelt nicht als Staat; zwei „Du sollst"-Forderungen stehen einander gegenüber. Bezeichnenderweise, und darauf weist Carl Schmitt hin, heißt es im Neuen Testament (Matth. 5,44; Luc. 6,27) nicht: ἀγαπᾶτε τοὺς πολεμίους ὑμῶν, sondern τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Also nicht der politische, sondern der private Feind ist gemeint. Und darum kann Gogarten innerhalb seiner Problemstellung – es geht ihm um die Verbindung mit der christlichen Ethik – wirklich von einer „politischen Ethik" sprechen. Für uns ist diese Ethik aber nicht politisch. Die Frage muß genauer formuliert lauten: Ist der Staat (und der Einzelmensch), insofern er politisch handelt, gebunden an Werte a priori, die eine absolute Existenz haben – der Sinn des idealistischen und christlichen Wertbegriffs – oder ist er es nicht? Setzt der Staat, wenn er nicht gebunden ist, von sich aus Werte, haben diese also eine historische Entstehung und relative Gültigkeit? Ist der Staat der ethische Gesetzgeber? Darf der Staat einem anderen Staat die absolute „Gerechtigkeit widerfahren lassen wie sich selber", wenn er dadurch vernichtet würde? Das hat noch nie ein Staat getan. Oder ist sein Handeln einfach immer darum „gerecht", weil es für ihn erforderlich ist, d. h. ihm nützt? Nur wenn man diese letzte Art von Gerechtigkeit noch ethisch nennt, kann man von einer politischen Ethik sprechen. Es scheint, als sei der übliche wissenschaftliche Begriff der Ethik auf den Staat nicht anwendbar. Es gibt immer nur zwei Haltungen, wenn man von politischer Ethik spricht: entweder man biegt den Begriff des Ethischen um zu Gunsten des Politischen, oder den Begriff des Politischen zu Gunsten des Ethischen. Beide Sphären haben den Absolutheitsanspruch, die eine in der konkreten Wirklichkeit des Lebens, die andere in der idealen Wirklichkeit des Geistes. Sie lassen sich nicht vereinigen, eine muß weichen. „Wo Politik ist oder Oekonomie, da ist keine Moral" [55]. Es gibt nur einen Ausweg aus diesem Dilemma, das ist der, den Hebbel mit Hegel einschlägt, indem er den politischen Nomos das Sittengesetz selbst sein läßt. Kleists Nomos ist aber ein anderer, und es bleibt jetzt eigentlich nur noch die Frage, ob er konsequent ist und die Ethik umbiegt. Das ist gleichzeitig noch ein Kriterium dafür, ob seine Haltung wirklich so politisch ist, wie sich aus den Dichtungen bisher ergeben hat; denn vertritt er eine absolute Ethik, muß er den Begriff des Politischen einschränken; tut er letzteres trotz einer absoluten Ethik nicht, muß ein offenbarer Zwiespalt in seiner politischen Weltanschauung liegen; vertritt er eine relative Ethik, so mag das als indirekter Beweis für die Absolutheit des Politischen gelten.

---

[55] F. Schlegel, Romantische Fragmente. Ausg. Herdflamme S. 56.

1. Die Ethik im „Michael Kohlhaas"

Da der „Michael Kohlhaas" des wesenhaft Politischen entbehrt, wird er uns kaum die politische Ethik aufweisen. Nur einen einzigen Wert erfaßt der Roßhändler, nämlich den der Gerechtigkeit. Denn letzten Endes geht es ihm nicht um die Wiederauffütterung der geschändeten Pferde, sondern darum, „daß ihm sein Recht geschehe", d. h. es geht ihm um seine Ich-begründung, die er für die anderen Bürger gleich mit durchficht. Es ist das sein „Menschenrecht", das er religiös verbrämt. Der ethische Wert der Gerechtigkeit ist darum Kohlhaas nicht der letzte Sinn seines Handelns, trotzdem es nach außen hin so erscheint. Es ist ihm nur der notwendige Weg zu seinem Ich. Die individualistisch erfaßte, absolute Ethik ist also vorhanden, wenn auch nicht um ihrer selbst willen. Kohlhaas hat nach ihrer Durchsetzung seinen Ich-Anspruch befriedigt. Es ist sein Schicksal, daß er infolgedessen in der Rangordnung der Werte irrt, und ihm nicht der Wert der Nächstenliebe, wie ihm sein Weib anempfiehlt und später Luther, höher steht als der der Gerechtigkeit, die bei ihm im Grunde Selbstgerechtigkeit ist. Nächstenliebe und Gerechtigkeit kommen nur dann nicht miteinander in Konflikt, wenn die Gerechtigkeit nicht Selbstgerechtigkeit ist. So wird Kohlhaas nicht nur vor dem Staat schuldig, sondern auch vor der absoluten Ethik, was nach christlicher Sprache Sünde ist. Deshalb verweigert Luther ihm das Abendmahl[56].

Was das Rechtsgefühl angeht, das so fein ist wie eine Goldwaage, steht der Dichter auf des Kohlhaas Seite. Nicht jedoch, was seine Selbsthilfe betrifft, wie Körner irrig behauptet[57]. Der Wert, den Kohlhaas anfänglich nur allein erfaßte, ist am Ende auch vom Staat ganz erfüllt worden. Damit hat Kohlhaas seinen Kampf um den Wert gewonnen. Da der eine Wert aber nur auf Kosten von anderen, im Rang höheren, zur Gültigkeit gebracht werden konnte, muß Kohlhaas seinen Tribut den vernachlässigten Werten zahlen. Ja sogar mit dem Wert der Gerechtigkeit war er durch seine Uebertreibung in Widerspruch geraten. Trotzdem hat er über den Staat gesiegt[58], indem er insofern Macht über ihn gewann, als er ihn auf den von ihm verfochtenen Wert verpflichtet. Darum wird das Recht des gemäßigten Kohlhaas am Ende vom Staat als Gesetz anerkannt. Hätte Kohlhaas es gleich bewußt als Nomos erfaßt, wäre er nicht der Mordbrenner geworden. Der Wert hat also Anspruch auf allgemeine Gültigkeit auch dem Staat gegenüber erhoben, seine absolute Unabhängigkeit von allem Menschlichen, Staatlichen hat sich dargetan. Er wird zum Nomos, der sich im vertraglichen Rechtsverhältnis in der menschlichen Wirklichkeit ausdrückt. Diese Auffassung unterscheidet sich noch insofern von der Hegels[59],

[56] Vgl. Jos. Körner, S. 9.
[57] Ebenda.
[58] So auch Jos. Körner, S. 5.
[59] Hegel, Geschichtsphilosophie: „Es ist das sittliche Ganze — der Staat, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt. Der Staat ist

als bei diesem der Staat direkt abhängig ist vom Sittengesetz als dessen Verkörperung, und das Individuum vom Staat abhängt und nur durch diesen zum Sittengesetz kommt, Kohlhaas aber als Individuum direkt das Sittengesetz erfaßt und dann erst den Staat an dieses bindet. Bei Hegel hat das Individuum keine Macht über den Staat. Diese Auffassung liegt auch Hebbels „Agnes Bernauer“ zu Grunde. Im Kohlhaas dagegen wird der Staat durch den Einzelmenschen an das Sittengesetz gebunden. Er ist also nicht von außen her als politische Einheit gegenüber anderen politischen Einheiten gesehen, sondern von innen her als Rechtsinstitut oder Versicherungsgesellschaft. Die Ethik im Kohlhaas ist unpolitisch und absolut. Kleist bewegt sich noch durchaus in den Gedanken, die er schon im Mai 1799 von Frankfurt aus in einem Brief seiner Schwester Ulrike mitteilt: „Der Staat fordert von uns weiter nichts, als daß wir die zehn Gebote nicht übertreten. Wer gebietet uns aber, die Tugenden der Menschenliebe, der Duldung, der Bescheidenheit, der Sittsamkeit zu üben, wenn es nicht die Vernunft tut? Der Staat sichert uns unser Eigentum, unsere Ehre, unser Leben, wer sichert uns aber unser inneres Glück, wenn es die Vernunft nicht tut?“

2. Politische und absolute Ethik in Bezug auf den Einzelmenschen

a) Der nach der absoluten Ethik Schlechte, politisch gesehen

Wie ganz anders denkt Kleist in der Hermannsschlacht. Hier ist der politische Nomos das letzte und oberste Gesetz für Römer und Germanen. Es gibt darüber keine absolute Ethik. Jeder politisch handelnde Einzelmensch handelt also nicht nach ihr und ist darum in ihrem Sinne schlecht, will man ihren Maßstab anlegen. Wenn Hermann mit den Römern den Freundschaftsvertrag abschließt, dann geschieht das aus dem Gesichtspunkt, Rom in eine Falle zu locken, nicht ihn zu halten. Das ist Betrug, genau so wie auch die schmeichlerischen Worte des Ventidius Betrug sind. Die Liebe des Ventidius zu Thusnelda ist Heuchelei. Das Entgegenkommen der Thusnelda ebenfalls. Als Ventidius glaubt, sie erobert zu haben, findet er eine Bärin, die ihn zerreißt. Jeder von beiden betrügt den anderen und fällt, obgleich er selbst betrügt, auf des anderen Betrug herein.

Thusnelda zu Hermann: Wenn irgend dir dein Weib was wert ist,
So nötigst du mich nicht, das Herz des Jünglings ferner,
Mit falschen Zärtlichkeiten, zu entflammen.
Bekämpf' ihn, wenn du willst, mit Waffen des Betrugs,
Da, wo er mit Betrug dich angreift.

---

das vorhandene wirklich sittliche Leben. Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Wert, der allein in dieser Substanzialität besteht.“

Hermann weiß aber besser als seine Gattin, daß sie selber in der Lage ist, die sie ihm zugesteht:

Nun Thus'chen, ich versichre dich,
Ich liebe meinen Hund mehr, als er dich.

Thusnelda: Dich macht, ich seh', dein Römerhaß ganz blind.
Weil als dämonenartig dir
Das Ganz' erscheint, so kannst du dir
Als sittlich nicht den einzelnen gedenken.

Daß der einzelne, wenn er politisch handelt, und das tut Ventidius auch bei der Liebe, nicht nach einem allgemeinen Sittengesetz handelt, wird im Laufe des Dramas immer deutlicher. So sagt Ventidius zu Hermann (II, 1):

Ein Deutscher kann das Ganze nur beherrschen!
Der Grundsatz, das versichr' ich dich,
Steht, wie ein Felsen, bei Senat und Volk!

Und schon III, 6 spricht Varus:

Wahr ist's, Rom wird auf seinen sieben Hügeln
Vor diesen Horden nimmer sicher sein,
Bis ihrer kecken Fürsten Hand
Auf immerdar der Szepterstab entwunden.

Ventidius: So denkt August, so denket der Senat.

Endlich in IV, 9 muß auch Thusnelda erkennen, daß Ventidius sie betrogen hat; selbst dieser eine handelt nicht sittlich, obwohl der Anschein und ihre geheime Neigung es ihr glaubhaft machen konnte. Grausamste Rache nimmt die Gekränkte an ihm. Sie läßt ihn von einem Bären, in dessen Zwinger sie ihn tückisch lockte, zerreißen, gerade als er glaubte, sie sei in Liebe zu ihm entflammt. „Das Gefühl der Rache ist . . . bei Kohlhaas, ebenso wie später bei Hermann und den Cheruskern, für Kleist etwas Gerechtes und Gott Wohlgefälliges. Es ist die notwendige Innenseite des – nicht sachlichen, sondern p e r s ö n l i c h e n – Kampfes, den das Ich in Uebereinstimmung mit Gottes Willen um seine religiöse Existenz führt, wie auch der Anstoß, den man immer wieder daran nimmt, von dem Dichter ganz offenbar weder hier (Kohlhaas), noch in der Hermannsschlacht geteilt wird." Richtig sieht hier Fricke[60] die Bedeutung des ethischen Problems und die Stellungnahme Kleists. Aber daß die „religiöse Existenz" in Kohlhaas wie in der Hermannsschlacht gefährdet wurde, das sagt

---

[60] Fricke, Gefühl und Schicksal, S. 128.

die Dichtung nicht. Der Dichtung kommt es allenfalls auf die politische Existenz gegenüber dem Feind an [61].

Aber es geht nicht nur darum, daß der einzelne Feind unsittlich handelt, sondern auch der Feind als Gesamtheit, denn für diese steht der einzelne da als politischer Mensch. So versteht auch der Vater Hallys deren Schändung durch einzelne Römer, als er erwidert:

> Hermann, mein Rächer, sagt ihr? — Kann er Rom,
> Das Drachennest, vom Erdenrund vertilgen? (IV, 6).

Nicht der oder jener einzelne Soldat hat den Frevel verübt, der dafür bestraft werden kann, sondern der Feind, der feindliche Nomos, Rom selber. Auch der Feind handelt nach der relativen Ethik, die aber nur relativ zu seinem Nomos gilt. Die politische Ethik steht darum nicht nur im Gegensatz zur absoluten, sondern auch zu einer anderen politischen Ethik. Der nach der absoluten Ethik Schlechte ist nach der politischen schlecht, wenn er der Feind ist; er ist nach der politischen Ethik gut, wenn er aus dem eigenen Nomos gehandelt hat.

b) Der nach der absoluten Ethik Gute, politisch gesehen

Aber auch dort, wo der Feind wirklich sittlich gut handelt, darf man diese Handlung nicht als gut anerkennen. Wenn der Römer das Eigen-

---

[61] Für Gundolf ist die Hermannsschlacht schlechtweg eine Dichtung des Hasses, für Kleist eine Dichtung der Liebe zum Vaterland. Wenn wir es nicht aus dem Zeugnis der Dichtung selbst wüßten, so doch mit Bestimmtheit von Kleist selbst, der sie „als ein Stück, mehr, als irgendein anderes, für den Augenblick berechnet" bezeichnet. Oder: „Ich schenke es den Deutschen." (An Collin am 20. April 1809; in ähnlichem Sinne an Ulrike am 17. Juli 1809.) Diese Dichtung, schreibt Gundolf (S. 118) „hat ebensowenig mit politischen Zielen zu tun, wie seine erotische Wut mit dem Besitz eines geliebten Weibes." Eine Seite später dagegen: „Er hätte die Hermannsschlacht nie schreiben können, ohne den festen Willen, Napoleon und die Franzosen mit ihrem ganzen deutschen Anhang zu verderben" (S. 118). Das ist aber für Gundolf eine Art Ueberkompensierung aus patriotischem Mangelgefühl. Erst dem „Prinz Friedrich von Homburg" kann Gundolf gerechter werden, da er dem ausgeglichenen Weltbild des Georgekreises der Zucht und Harmonie näherkommt.

Angesichts des Ventidius und des Varus läßt sich sowohl die Bewertung Baxas (Gesellschaft und Staat, S. 237): „Gegenüber den aufrechten, einfachen Gestalten der römischen Krieger . . . wirke Hermann stellenweise (!) in einem ungünstigen, zwiespältigen (!) Lichte", als auch die gegenteilige Braigs, der Kleist christlich-ethische Tendenzen zuschreibt, nicht aufrecht halten. Für ihn ist Hermann „das reine Urbild der Menschheit, das Ebenbild Gottes selbst" (Fr. Braig, S. 144); Ventidius und die Römer „die Ausgeburt der menschlichen Verkommenheit". Diese Gestalten entziehen sich einer absoluten ethischen Bewertung. Vielmehr: „Das Notwendige ist zugleich das Sittliche" (J. G. Sprengel: S. 52.) Es liegt also hier eine relative Ethik vor, nicht eine absolute wie in der entsprechenden Umkehrung Hebbels in der Vorrede zu „Maria Magdalena", die im Gegenteil bedeutet, daß das sittliche das Notwendige sei. Vgl. auch H. Meyer-Benfey, Kleist, S. 100: „Hermann hat seine eigene Ethik, und sein höchstes Gesetz ist, das auszuführen, wozu er in die Welt gesandt ist."

tum des Feindes schützte, dann tat er das, „es umso besser unter sich zu teilen". Keine gute Tat des Feindes darf ein Gefühl für ihn erregen, will man dieses nicht „in eine Pfütze werfen"; es lähmt die Schlagkraft des eigenen Armes.

Thusnelda:

Der junge Held, der, mit Gefahr des Lebens,
Das Kind, auf seiner Mutter Ruf,
Dem Tod' der Flammen mutig jüngst entrissen? –
Er hätte kein Gefühl der Liebe dir entlockt?

Hermann (glühend):

Er sei verflucht, wenn er mir das getan!
Er hat, auf einen Augenblick,
Mein Herz veruntreut, zum Verräter
An Deutschlands großer Sache mich gemacht! . . .
Ich will die höhnische Dämonenbrut nicht lieben!
Solang' sie in Germanien trotzt,
Ist Haß mein Amt und meine Tugend Rache!

Auch der Greis in IV, 4, als er hört, daß ein junger römischer Hauptmann drei der „geilen apeninnschen Hunde", die das Mädchen Hally schändeten, mit dem Schwert durchbohrt habe, erwidert: „Vergib mir Gott, ich kann es ihm nicht danken." Er erkennt die Tat nicht als gut an, weil sie der Feind getan. Der Hauptmann wird nicht als Mensch mit einer absoluten Ethik gesehen, sondern ebenso wie die Schänder als Feind. Es gibt keine Liebe vor dem Todfeind, auch nicht vor dem einzelnen, er gilt als Vertreter des Ganzen. Darum ist er auch da, wo er nach einer absoluten Ethik zu handeln scheint, politisch zu nehmen.

Diesen Aspekt zeigt Kleist auch im Katechismus der Deutschen: Napoleon hat das Vaterland zertrümmert, weil er ein böser Geist ist.

Frage: Wenn zwei Angaben vorhanden sind, die eine von Napoleon, dem Korsenkaiser, die andere von Franz, Kaiser von Oesterreich, welcher glaubst du?

Antw.: Der Angabe Franzens, Kaisers von Oesterreich.

Frage: Warum?

Antw.: Weil er wahrhaftiger ist.

Der Feind ist eben deshalb nicht wahrhaftig, weil er der Feind ist. Er wird gehaßt und vernichtet.

7. Kapitel:

Frage: Wer also, unter den Deutschen, mag ihn bewundern?

Antw.: Die obersten Feldherren etwa, und die Kenner der Kunst.

Frage: Und auch diese, wann mögen sie es erst tun?

Antw.: Wenn er vernichtet ist.

Es gibt also für das politische Handeln keinen absoluten Wert, sondern nur eine konkrete Gemeinschaft, von der her die Werte gefunden werden.

Wenn man nach dem Recht fragt, das man zu dieser Haltung hat, wie Thusnelda in III, 3, so ist darauf zu antworten: Es ist Feldlagerrecht vor

dem Feind. Aus dem politischen Freund-Feind-Verhältnis ergibt sich Recht und Pflicht. Was absolut gut und schlecht ist, das wird völlig umgewertet. Als Thusnelda fragt, ob sie alle untergehen müssen, „die Guten mit den Schlechten rücksichtslos", antwortet Hermann:

Die Guten mit den Schlechten! — Was! Die Guten!
Das sind die Schlechtesten! Der Rache Keil
Soll sie zuerst, vor allen andern, treffen!

Der einzelne Feind ist kein Privatmensch, dem man ein privates Gefühl entgegenbringen darf. Haß und Rache bis auf den Tod, List und Betrug, Verrat und Vertragsbruch, alles das, vor der absoluten Ethik höchst verwerflich, ist vor dem politischen Feind nicht nur erlaubt, sondern geboten. Der Staat verlangt in der Notwehr diese negativen Werte, sie sind für ihn positiv, und wer den Staat bejaht, muß auch sie anerkennen und üben, denn der Staat ist immer in Notwehr. Wer seinen Feind nicht haßt, ist nur halb so stark gegen ihn; wer ihn nicht betrügt, wird von ihm betrogen werden; wer die Vertragstreue hält, dem bricht sie der Feind.

Der römische Feldherr Septimus wird als erster das Opfer des Vernichtungswillens. Es gibt keinen Pardon, auch nicht für den Gefangenen. Septimus erinnert demgegenüber Hermann an seine Siegerpflicht.

Hermann: An Pflicht und Recht!
Sieh da, so wahr ich lebe!
Er hat das Buch vom Cicero gelesen.
Was müßt' ich tun, sag' an, nach diesem Werk?

Septimus: Nach diesem Werk? armsel'ger Spötter, du!
Mein Haupt, das wehrlos vor dir steht,
Soll deiner Rache heilig sein;
Also gebeut dir das Gefühl des Rechts,
In deines Busens Blättern aufgeschrieben!

Auch dem Besiegten gegenüber kennt Hermann nicht die Pflicht der Humanität Ciceros, denn der Feind hat diesem Gefühl des Herzens auch nicht gehorcht, sonst wäre er nicht in Deutschland eingefallen. So antwortet er:

Du weißt, was Recht ist, du verfluchter Bube,
Und kamst nach Deutschland, unbeleidigt,
Um uns zu unterdrücken?
Nehmt eine Keule doppelten Gewichts,
Und schlagt ihn tot!

Und man könnte die Worte der Germania hinzufügen: „Das Weltgericht fragt euch nach den Gründen nicht." Kleist steht mit dieser Auffassung in seiner Zeit nicht allein da. Der Reichsritter Freiherr vom Stein, ein Charakter, der mit dem Kleists die Unbedingtheit, Hartnäckigkeit und Konsequenz gemeinsam hatte, äußert sich z. B. gegenüber Schön, dem Gouverneur

von Königsberg, im gleichen Sinne, als er sagt, man hätte die aus Rußland flüchtigen napoleonischen Offiziere totschlagen müssen. Arndt pflichtet dieser Ansicht bei: „Man hätte in Preußen und Deutschland dem Napoleon seine besten Feldherren und Generale und einige tausend tüchtige und erfahrene Offiziere, durch deren Hilfe er bald wieder 400 000 Mann unter die Fahnen stellen konnte, fangen oder totschlagen können.“

Recht wird jetzt relativ zum politischen Nomos Deutschland gefunden. Nach dem absoluten Wert hat sich auch der Römer nicht gerichtet. Der erste Staat, der sich danach richtete, wäre verloren. Das ist die Moral des Krieges, des Feldlagers, wie sie Kleist in seinem Distychon „Notwehr“ ausspricht:

> Wahrheit gegen den Feind? Vergib mir! ich lege zuweilen
> Sein Bind' um den Hals, um in sein Lager zu gehn.

Denselben Gedanken finden wir in dem Huldigungsgedicht an den König von Preußen gelegentlich seines Einzuges in Berlin:

> Die schönste Tugend, laß mich's kühn Dir sagen,
> Hat mit dem Glück des Krieges Dich entzweit:
> Du brauchtest Wahrheit weniger zu lieben,
> Und Sieger wärst Du in der Schlacht geblieben.

Die notwendige Unerbittlichkeit der politischen Ethik ist auch der Inhalt des zweiten Bardengesanges:

> Du wirst nicht wanken und nicht weichen,
> Vom Amt, das du dir kühn erhöht,
> Die Regung wird dich nicht beschleichen,
> Die dein getreues Volk verrät;
> Du bist so mild, o Sohn der Götter,
> Der Frühling kann nicht milder sein:
> Sei schrecklich heut, ein Schloßenwetter,
> Und Blitze laß dein Antlitz spein!

Die Wahrheit nicht und auch kein anderer Wert darf den Arm des Menschen lähmen, vor allem nicht den Arm des Fürsten, wenn es gilt, den Feind niederzuzwingen. Das ist die Quintessenz der Betrachtung: Der nach der absoluten Ethik Gute und Schlechte ist nach der politischen gut, wenn er aus dem Nomos gehandelt hat; er ist schlecht, wenn er der Feind ist.

Der Führer des Volkes muß um diese Moral wissen; das Volk selbst braucht nur danach zu handeln.

Schon 1801 in einem Brief an seine Braut äußert Kleist Zweifel an der Gültigkeit einer absoluten Ethik. Allerdings steckt er noch mitten im Kampf um diese Gedanken, er weiß noch nicht, wie er sich zu ihnen stellen soll. Das Urteil über den Staat und die Ethik ist schon dasselbe wie hier, aber Kleist ist noch nicht der politische Mensch, der ja dazu sagt. Er schreibt am 15. August 1801: „Ist es ihm um die Wahrheit zu tun? Dem Staate?

Ein Staat kennt keinen andern Vorteil, als den er nach Prozenten berechnen kann. Er will die Wahrheit *anwenden*." „Man sage nicht, daß eine Stimme im Innern uns heimlich und deutlich anvertraue, was Recht sei. Dieselbe Stimme, die dem Christen zuruft, seinem Feinde zu vergeben, ruft dem Seeländer zu, ihn zu braten, und mit Andacht ißt er ihn auf. — Wenn die Ueberzeugung solche Taten rechtfertigen kann, darf man ihr trauen? Was heißt das auch, etwas Böses tun, der Wirkung nach? Was ist *böse*? *Absolut böse*? Tausendfältig verknüpft und verschlungen sind die Dinge der Welt, jede Handlung ist Mutter von Millionen andern, und oft die schlechteste erzeugt die besten. — Sage mir, wer auf dieser Erde hat schon etwas *Böses* getan? Etwas, das Böse, wäre *in alle Ewigkeit fort*?" Die Bedeutung von absolut scheint hier auch nicht die übliche zu sein, sondern das auf Erden in Ewigkeit Fortdauernde zu meinen. Aber welche Vertiefung haben diese Gedanken in der Hermannsschlacht gefunden, als sie statt auf einen ihm gleichgültigen oder gehaßten auf einen geliebten Staat angewendet werden!

3. Politische und absolute Ethik in Bezug auf die Gemeinschaft

a) Ethik und konkrete Gemeinschaft

„Die Hermannsschlacht ist ein hohes Lied des nationalen Hasses, vor dem man Grauen empfinden könnte"[62]. Aber es ist nicht mehr der Haß gegen den Privatfeind wie in den Schroffensteinern, das ganze Volk soll im Haß erglühen. Von sich aus handelt eine Gemeinschaft, ein Volk, nicht politisch, ja es ist wesenhaft unpolitisch, es muß aus seiner trägen Gutmütigkeit, Milde und Menschlichkeit zu völkischem Selbstbewußtsein und politischem Willen erst erwachen. Das tut es nicht aus Gründen der Vernunft, die auf Ueberlegung und Erkenntnis des einzelnen beruhen, sondern nach Erweckung seiner emotionalen Schicht. Darum muß sich die Propaganda an das Gefühl wenden, an die Haßleidenschaft, den Stolz, das Ehrgefühl, die Freiheitsliebe. Wo der Feind nicht selbst genug Greuel tut, diese Leidenschaften zu erwecken, da läßt Hermann sie durch eine listige Schar in Römerkleidern verüben. Die Schandtaten, die ihm gemeldet werden, läßt er in stark übertriebener Form weiterverbreiten, damit die Verbitterung im Volke wächst und es schließlich den Feind allein schon deshalb für schlecht hält, weil er eben der Feind ist. Die Disziplin der Römer ist Hermann sehr ungelegen:

> Ich aber rechnete, bei allen Rachegöttern,
> Auf Feuer, Raub, Gewalt und Mord,
> Und alle Greul des fessellosen Krieges!
> Was brauch' ich Latier, die mir Gutes tun?

---

[62] J. Baxa, Gesellschaft und Staat, S. 228.

Kann ich den Römerhaß, eh' ich den Platz verlasse,
In der Cherusker Herzen nicht,
Daß er durch ganz Germanien schlägt, entflammen:
So scheitert meine ganze Unternehmung!

Kein Mittel, das dieser Propaganda für Deutschland dienen kann, läßt Hermann unbenutzt. Das Verbrechen an Hally ist ihm gerade willkommen, er hat etwas derartiges gesucht (IV, 3, Schluß). Und doch, als er es findet, ist er erschüttert, und leise und wehmütig fragt er:

Hally? Was sagst du mir! Die junge Hally?

Cherusker: Hally, Teutholds, des Schmieds der Waffen, Tochter!
— Da liegt sie jetzt, schau' her, mein Fürst,
Von ihrem eignen Vater hingeopfert!

Die furchtbare alttestamentliche Rache für sie übernimmt Hermann; denn sie ist ihm mehr als nur das Mädchen Hally:

Brich, Rabenvater, auf, und trage mit den Vettern
Die Jungfrau, die geschändete,
In einen Winkel deines Hauses hin!
Wir zählen fünfzehn Stämme der Germaner;
In fünfzehn Stücke, mit des Schwertes Schärfe,
Teil ihren Leib, und schick' mit fünfzehn Boten, . . .
Den fünfzehn Stämmen ihn Germaniens zu.
Der wird in Deutschland, dir zur Rache,
Bis auf die toten Elemente werben:
Der Sturmwind wird, die Waldungen durchsausend,
Empörung! rufen, und die See
Des Landes Rippen schlagend, Freiheit! brüllen.

So wird Hally Symbol für das geschändete jungfräuliche Germanien und alle Stämme sind, wie ihre Glieder, von der gleichen Schmach getroffen. Hermann hat erreicht, was er will: „Germanien lodert!" Germanien weiß endlich: „Ein politischer Feind ist nicht gut, auch nicht der einzelne, auch nicht im Privatleben. Er ist höchstens stark und gefährlich. So wird der Krieg gegen ihn ein heiliger Krieg, er wird ein Krieg des Guten gegen das Böse. Tief im Innersten ist das germanische Volk aufgewühlt; selbst die Elemente Sturm und Meer nehmen an dem Aufruhr teil. Das ist die politische Ethik der Gemeinschaft aller Germanen. Von der konkreten Gemeinschaft her und dem konkreten Feind gegenüber ist sie entstanden.

So wie Hermann greift auch Kleist selbst in seine Zeit ein. In leidenschaftlichen Haßgesängen ruft er das deutsche Volk gegen seinen Feind Napoleon auf, so in dem Wechselgesang der Volks- und Schlachtenmutter Germania mit einem Chor, der eine Schar politischer Menschen sein könnte:

Strophe 12:
Wer, in unzählbaren Wunden,
Jener Fremden Hohn empfunden,
Brüder, wer ein deutscher Mann,
Schließe diesem Kampf sich an!

14. Dämmt den Rhein mit ihren Leichen;
Laßt, gestäuft von ihrem Bein,
Schäumend um die Pfalz ihn weichen,
Und ihn dann die Grenze sein!

15. Eine Lustjagd, wie wenn Schützen
Auf die Spur dem Wolfe sitzen!
Schlagt ihn tot! Das Weltgericht
Fragt euch nach den Gründen nicht!

19. Rettung von dem Joch der Knechte,
Das, aus Eisenerz geprägt,
Eines Höllensohnes Rechte
Ueber unsern Nacken legt;

20. Schutz den Tempeln vor Verheerung;
Unsrer Fürsten heil'gem Blut
Unterwerfung und Verehrung:
Gift und Dolch der Afterbrut!

„Die wilde heidnische Wut der Hermannsschlacht ist hier in gewaltigen Gesichten gebändigt"[63]. Wenn es auf die Befreiung vom Feinde ankommt, gibt es keine Skrupel mehr. Napoleon ist der Wolf, der Höllensohn. Was fragt das Weltgericht nach den Gründen, wenn er mitsamt seiner Afterbrut erschlagen ist. Gift und Dolch, Mord und Meuchelmord, nichts schreckt den Dichter in seinem lodernden Haß. Bären, Panther, Wölfe, Geier und Schlangen hat der Deutsche aus seinem Lebensbereich ausgerottet:

Nur der Franzmann zeigt sich noch
In dem deutschen Reiche;
Brüder, nehmt die Keule doch,
Daß er gleichfalls weiche.

So heißt es im „Kriegslied der Deutschen". Er stellt hier den Feind auf die gleiche Stufe mit dem Tier, wie das Hermann auch von dem Römer erwartet:

Was ist der Deutsche, in der Römer Augen?

Thusnelda: Nun, doch kein Tier, hoff' ich —?

Hermann: Was? — Eine Bestie,
Die auf vier Füßen in den Wäldern läuft!
Ein Tier, das, wo der Jäger es erschaut,
Just einen Pfeilschuß wert, mehr nicht,
Und ausgeweidet und gepelzt dann wird!

So will er dem deutschen Volke klar machen, daß es einen Feind nicht in philanthropischen Anwandlungen lieben darf, sondern er muß für eine Bestie geachtet werden, wie er es umgekehrt auch tut. Er ist die Verkörperung des Bösen, der Höllensohn selbst. Wo die Leidenschaft des Volkes am wildesten ist, dahin wendet sich Kleist; Haß und Glaubensfanatismus, Gift und Dolch, alles ist sittlich gerechtfertigt vor der politischen Ethik, denn:

[63] Braig, S. 363.

> Frei, auf deutschem Grunde, walten
> Laßt uns, nach dem Brauch der Alten,
> Seines Segens selbst uns freun:
> Oder unser Grab ihm sein!

Die Ethik des einzelnen wird von der politischen Gemeinschaft her bestimmt. Die Ethik dieser konkreten Gemeinschaft wiederum aus dem völkischen Nomos, der die Erhaltung dieser Gemeinschaft um jeden Preis als oberstes Gesetz befiehlt.

b) Der absolute Gemeinschaftswert und die konkrete Gemeinschaft

Kleists Staat ist nicht auf den absoluten Gemeinschaftswert, sondern auf einer konkreten Gemeinschaft gegründet, auf Volk und Vaterland. Zu diesem bekennt sich der Prinz von Homburg:

> . . . es erliege
> Der Fremdling, der uns unterjochen will,
> Und frei, auf mütterlichem Grund,
> Behaupte der Brandenburger sich.

Das ist keine ethische Entscheidung, sondern eine politische.

> Frei, auf deutschem Grunde, walten,
> Laßt uns, nach dem Brauch der Alten,

lautet die Schlußstrophe des Germania-Gesanges. Man mag das ethisch deuten, man kann auch die Gemeinschaft, die Aristan mit dem Römer hält, mit demselben abstrakten ethischen Wert der Gemeinschaft belegen; man bleibt dann wohl innerhalb der absoluten Wertewelt, aber man hat sich entfernt von der Kleistischen Schau der politischen Ethik. Für diese gilt der Wert der Gemeinschaft nicht absolut, sondern nur relativ zu der konkreten Gemeinschaft, in der der Wertträger selbst steht. Darum liegt auch da, wo sich innerhalb des Staates absoluter Wert und relativer Wert nicht widersprechen, im Sinne Kleists nur der relative, politische Wert vor. Es herrscht so in der Hermannsschlacht wie im Prinz Friedrich von Homburg die Ansicht, daß der Mensch, insofern er politisch ist, nur eine relative Ethik, niemals eine absolute vertreten kann. „Die historische Tendenz seiner Handlungen bestimmt die positive Sittlichkeit des Staatsmannes und Weltbürgers“[64]. Gerät eine absolute Ethik, die ein Mensch unpolitisch erfaßt, nicht in Widerspruch zu der politischen, wird der Staat sie dulden.

Die Erwägung des Kurfürsten über das Todesurteil ist daher auch keine ethische. Sie läßt sich allenfalls ethisch deuten, aber darauf kommt es hier nicht an. Der Prinz soll ja nicht zu einem ethischen, sondern zu einem politischen Menschen erzogen werden. Daß der politische Mensch zugleich auch ethisch sein kann, ist durchaus möglich, die Frage lautet aber hier, ob er, insofern er politisch ist, auch ethisch ist. Wie verhalten sich die politische

---

[64] Fr. Schlegel, Romantische Fragmente, S. 54.

Sphäre und die ethische im Weltbild Kleists zueinander? Das Leben ist, von einer absoluten Ethik her gesehen, in der Rangfolge der Werte der geringste. Es muß daher dem ranghöheren, der Ordnung, der Gerechtigkeit geopfert werden. Darüber ist sich der Kurfürst nicht im Zweifel. Auch der Prinz ordnet diese Werte am Ende dem des Lebens über. Die Forderungen der Ethik — wenn wir einmal ethisch deuten wollen — stehen denen der Politik also nicht entgegen. Darum braucht das Politische nicht gegen das Ethische ausgespielt zu werden, wie in der Hermannsschlacht. Die absolute Ethik wird im „Prinz Friedrich von Homburg" innerhalb des Staates erfüllt. Es heißt das aber nicht, daß der Staat der Vertreter der Ethik sei[65].

Wird der Staat aufgefaßt als ein bewußt geformtes Mittel zur Erfüllung der absoluten sozialen Gemeinschaftswerte, dann sind diese Werte der Nomos des Staates, eine Auffassung, die der Hegels entspricht, und von der aus der Staat als eine Gesamtperson erscheint. Die Person wird erst durch die Erfassung der absoluten Werte konstituiert. Nach der Kleistischen Auffassung ist der Nomos aber nicht Gemeinschafts w e r t, sondern eine wirkliche, in der real gegebenen Welt vorhandene k o n k r e t e G e m e i n s c h a f t, die der Germanen oder die der Märker. Darum würde er sich gegen eine Analogisierung mit einer Gesamtperson wehren. Damit sei nicht gesagt, daß Kleist den politischen Menschen das Gefühl für absolute Werte überhaupt abspräche. Sie gelten ihm aber höchstens innerhalb des Staates in der unpolitischen Sphäre, die ja neben der anderen immer bestehen bleibt, und dort mag der Mensch sie verwirklichen. Aber es ist falsch, den Analogieschluß vom Staat als Person auch auf die Ethik der Person auszudehnen. Der Staat steht auf einer viel primitiveren ethischen Stufe als der Einzelmensch oder noch auf gar keiner. Wäre die Staatsperson, wie der Einzelmensch im Staat, in eine überstaatliche Gemeinschaft eingeordnet, die für ihn dasselbe bedeutete, wie für jenen der Staat, dann könnte er sich vielleicht eine absolute Ethik erlauben, ebenso wie dann jede andere Staatsperson innerhalb der überstaatlichen Gemeinschaft auch. Aber die Struktur des Staatenzusammenhanges ist eine andere

---

[65] Jos. Körner (S. 33) hätte mit einer solchen Deutung Recht, wenn es Kleist wirklich um die Konstituierung des Kantischen Imperativs ginge, wie Körner behauptet. Den Unterschied zwischen der Kantischen Auffassung der Allgemeinheit und der Kleistischen des Staates, auf den Cassirer (H. v. Kleist und die Kantische Philosophie), Kühnemann (Kleist und Kant) Sprengel (S. 42) und Fricke (Gefühl und Schicksal S. 176) hingewiesen haben, besteht auch darin, daß Allgemeinheit für Kant Allgemeingültigkeit in der idealen Sphäre bedeutet, während Kleist diesen Imperativ zu konkretisieren bestrebt ist, d. h. nicht ein absolutes Gesetz des Handelns, das allgemeingültig ist, konstituieren will, sondern eine für alle Menschen notwendige Haltung in der real gegebenen Gemeinschaft. Und das ist das Ungeheuere, an dem Kleist zerbrach, daß er die Kantischen Absolutheiten in der realen Gemeinschaft verwirklichen wollte. Er wollte das Unendliche im Endlichen. Erst als er unter dem Einfluß seiner Zeitgenossen die verpflichtende Bindung des Menschen in der realen Wirklichkeit erkennt, konnte ihm im „Prinz Friedrich von Homburg" die Verallgemeinerung in dem Sinne der Einordnung in die staatliche Gemeinschaft gelingen.

als die des Zusammenhanges einzelner Individuen in einem Staat. Nach der Hegelschen Auffassung müßte also der Staat dem Feind gegenüber, der auch eine Gesamtperson ist, Gemeinschaftswerte verwirklichen; denn die Person erfüllt diese Werte ja auch in Bezug auf andere Personen. Der Gemeinschaftswert der Staatspersonen muß auch zwischen mehreren gleichartigen Gesamtpersonen gelten. Das würde aber der politischen Feindauffassung widersprechen.

Aber auch innerhalb einer Person, was also das Verhältnis ihrer einzelnen Glieder anbetrifft, gibt es keine Wertgültigkeit. Wohl aber innerhalb des Staates, wie wir im Prinz Friedrich von Homburg gesehen haben. Die Analogisierung von Staat und Person im Hinblick auf die Wertewelt trifft also für Kleist nach beiden möglichen Seiten nicht zu. Darum ist der Staat nicht Vertreter der Werte, wie eine Person, nicht er ist auf sie gegründet, sondern allenfalls der Staatsbürger, und nur dieser vermag innerhalb des Staates Werte zu verwirklichen. Wenn er sich dem Staat einordnet, weil er den absoluten unzeitlichen Gemeinschaftswert erfaßt hat, wird der Staat nichts dagegen haben; für ihn gehört er aber nicht deshalb zur Gemeinschaft, sondern weil er vom völkischen Nomos erfaßt wird.

Die Ablehnung der Staat-Person-Analogie bedeutet aber nicht auch die Ablehnung der Staat-Organismus-Auffassung; denn wird die Person dadurch konstituiert, daß sie das Reich der Werte auf sich bezieht, so unterscheidet sich der Organismus von ihr gerade dadurch, daß er außerhalb der Wertsphäre liegt. Es gibt in der Kleistischen Staatsauffassung keinen Punkt, der der Organismuslehre widerspräche. Der Organismus ist als Ganzheit durch folgende Bestimmtheiten charakterisiert:

1. Die Unzusammensetzbarkeit. Kleists Staat setzt sich nicht aus einer Summe von Teilen zusammen, denn die Einzelmenschen haben in ihm keine Sonderexistenz. Sie sind nicht selbständig möglich, soll der Staat erhalten bleiben (Kohlhaas).
2. Die Unteilbarkeit des Ganzen. Aus demselben Grund, aus dem der Staat nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, kann er auch nicht teilbar sein. Denn teilbar ist nur eine Summe. Einer, der zum Staat gehört, kann sich nicht von ihm abscheiden, ohne den Staat zu verletzen (vgl. Aristan, Prinz von Homburg).
3. Der Primat des Ganzen. Der Staat hat gegenüber seinen Gliedern (nicht Teilen!) immer das Vorbestimmungsrecht. Alle Glieder handeln so, wie es das Wohl des Ganzen, des Staates erfordert. Sie gewinnen auch ihre lebendige Existenz erst dadurch, daß sie in das Ganze dienend eingeordnet sind.
4. Prospektive Tendenz des Ganzen. Der Staat ist in dem Handeln in der Gegenwart immer von seiner Zukunft her vorbestimmt, ebenso seine Glieder, die politischen Menschen; z. B. das Handeln Hermanns von der Zukunft des Einheitsstaates.

Der Gesamtheitsfaktor des Organismus ist die Seele. Der Gesamtheitsfaktor des Staates der Nomos, die Vergeistigung der Volksseele; denn

der Nomos umfaßt bei Kleist das konkrete Volk, und dessen Seele ist die Seele des Staates.

Es lassen sich also sämtliche Bestimmtheiten des Organismus auf diesen Staat anwenden. Kleist ist auch hierin der Romantik mit ihrer organischen Staatsauffassung verpflichtet. Schelling nannte den Staat zuerst organisch, obwohl er nicht als erster den Gedanken vertrat, der schon bei Novalis und Schleiermacher vorhanden war[66]. Der Staat verhält sich aber auch zu anderen Staaten, wie sich jeder Organismus, der keine Person ist, zu anderen feindlichen Organismen verhält: abwehrend. Die Entwicklungsstufe des Staates kann, innerhalb des Organismusaspektes, nur die eines allein auf sein Leben als höchsten Wert bezogenen Menschen sein. Mit dieser Ansicht widerspricht Kleist allen Völkerbundsideologen und Kosmopoliten seiner Zeit und deren universalistischem Freiheitsbegriff. Er bleibt bei der Realität: Es gibt keine echte Völkergemeinschaft. Doch ist er mit dieser Ansicht nicht allein. Man darf auch hier eine Beeinflussung durch seinen Freund Adam Müller annehmen. Dieser schreibt: „Jeder wahre organische Rechtsstaat muß beschränkt sein im Raume, damit er als ein wirkliches, lebendiges und abgeschlossenes Individuum sein könne. Als Individuum tritt er mit den anderen großen Individuen seiner Art in einen unaufhörlichen kolossalen Rechtsstreit, der National-Freiheit gegen die National-Freiheit . . . Es bedarf keines Beweises, daß dieser erhabene Prozeß der Völker von einem wirklichen Schiedsrichter nicht mehr geschlichtet werden kann, daß auch kein Buchstabe umfassend genug ist, diesem ungeheuren Körper als Gesetzgebung zur Grundlage zu dienen (also auch keine absolute Ethik), daß demnach der Begriff Universal-Monarchie, wie einige Phantasten ihn in diesem Augenblicke nähren, und der Begriff Universal-Republik, wie man ehemals das europäische Gleichgewicht sich denken mochte, Chimären sind"[67]. Adam Müller sieht in dem Staat nur die konkrete Gemeinschaft. Er scheidet scharf zwischen Idee und Begriff, wobei ihm die Idee das Lebendige der geschichtlichen Erscheinung bedeutet, Begriff aber eine steife Form, ein totes Ding, dem durch die Kantische Erkenntnistheorie alles Leben genommen war. „Vom Staate aber gibt es keinen Begriff", d. h. keine ideale Existenz. „Der Staat ist die innige Verbindung des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen."

Aehnliche Gedanken spricht der ältere Friedrich Schlegel in seinen philosophischen Vorlesungen aus[68]. „Jeder Staat ist ein selbständig für sich bestehendes Individuum, er ist unbedingt sein eigener Herr, hat seinen eigentümlichen Charakter und regiert sich nach eigentümlichen Gesetzen, Sitten und Gebräuchen. Wenn nun mehrere unabhängige, freie Individuen neben einander bestehen, so tritt unter diesen . . . das Vernunftrecht ein.

---

[66] Vgl. hierzu Kluckhohn: Persönlichkeit und Gemeinschaft S. 58.
[67] A. Müller, Elemente, S. 84.
[68] Fr. Schlegel, Vorlesungen, S. 119 f.

Hierbei besteht jedoch immer die Gefahr eines unbedingten Krieges aller gegen alle und somit eines Vernichtungskrieges." Im folgenden lehnt er idealistische Projekte (Kants, Fichtes) wie ewiger Friede und Völkerbund als unausführbar ab und schlägt, seiner katholisierenden Tendenz entsprechend, Kaisertum bzw. Hierarchie über alle Staaten vor (Zwei-Schwerter-Theorie), die als Vertreter der Sittlichkeit fungieren. Damit bindet er den Staat auch an ein philosophisches Projekt wie Kant und Fichte. Er gründet ihn auf der absoluten Ethik, wo sich Staat und Kirche allein begegnen. Er bleibt nicht im Bereich des Konkreten, wenn es auch Baxa[69] behauptet. Hier spricht die romantische Sehnsucht aus ihm nach dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Auch Kleist hat lange auf dieses Reich unter Führung Oesterreichs gehofft, bis er einsah, daß Deutschlands Rettung nur von Preußen kommen könne. Adam Müller hat sich später auch mehr und mehr der katholisch-hierarchischen Idee angeschlossen und ist von dem eben zitierten Gedanken abgerückt.

Der geistige Ahne dieser Auffassung war hauptsächlich Novalis, der den naturphilosophischen Organismusbegriff auf den Staat übertrug. Dessen Lehre hat Kleist gekannt. Obgleich dieser den hierarchischen Völkerbund schon erwähnte, läßt sich aber doch keine Aufnahme dieses Gedankens bei Kleist feststellen. Dagegen stimmen beide, und mit ihnen Adam Müller, darin überein, daß der Staat als eine Einheit gesehen werden muß: „Ein Regent kann für die Erhaltung seines Staates in den jetzigen Zeiten gewiß nicht zweckmäßiger sorgen, als wenn er ihn vielmöglichst zu individualisieren versucht"[70]. Wie aber die Menschen im Widerstreit miteinander sind, so auch die Staaten. Novalis sieht das Gegebene so real wie Kleist und Müller, aber er glaubt daran, daß eine Befriedung möglich ist. Er setzt darum etwas absolut Gültiges über den Staat. „Es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen. Ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen"[71]. Das ist für ihn die Religion und in ihr eine absolute Ethik. Eine politische Ethik vertritt Novalis nicht. Kleist steht mit dieser Forderung allein.

4. Die Ehre als politischer Gemeinschaftswert

Wenn Kleist in seiner politischen Ethik die absoluten Werte für das Handeln des Staates prinzipiell ablehnt, so konstituiert er dafür einen Wert neu, der bemerkenswerterweise allen Philosophen, die eine absolute Ethik aufstellten, entgangen ist. Das ist der Wert der Ehre, der höchste politische Wert und zugleich der einzige, der dem politischen Feind zugestanden werden kann. Er gilt vor dem Feind und auch vom Feinde her.

[69] Baxa, Gesellschaft und Staat, S. 576.
[70] Novalis, Glaube und Liebe, S. 156.
[71] Novalis, Fragmente, S. 156.

Vor dem Feind kommt es nicht so sehr darauf an, ob man siegt oder unterliegt, sondern w i e man das tut, mit welcher Haltung. Hermann weiß, es könne möglich sein, daß er dem Römerkaiser unterliegen wird:

Das aber möcht' ich gern mit Ruhm, ihr Brüder,
Wie's einem deutschen Fürsten ziemt.

Ergeben! Seid ihr toll?
Mein Alles . . . setz' ich dran, im Tod nur . . .
Glorreich es zu lassen!

. . . Triumphieren (will ich) . . .,
Wenn ich . . . im Schatten einer Wodanseiche,
Auf einem Grenzstein, mit den letzten Freunden,
Den schönen Tod der Helden sterben kann.

Denselben Gedanken spricht Kleist in dem Gedicht an den Erzherzog Karl aus:

Nicht der Sieg ist's, den der Deutsche fodert,
Hilflos, wie er schon am Abgrund steht;
Wenn der Kampf nur, fackelgleich, entlodert,
Wert der Leiche, die zu Grabe geht.

Was hat der ehrenvolle Untergang noch für einen Sinn, wenn man nicht weiß, daß man damit einen hohen Wert erfüllt, einen Wert, der es verdient, daß ihm ein ganzes Volk zum Opfer fällt? Und wenn man an den Ruhm denkt, den man davon hat, dann setzt man doch voraus, daß auch der Feind die Ehre ebenfalls für einen hohen Wert hält, dem zuliebe man das Leben wagen kann. Damit schreibt man auch dem Feind die ehrenhafte Haltung zu, die man selber hat. Denn wenn man glaubt, der Feind würde nicht bis zu seinem Untergang kämpfen, sondern sich unterwerfen, dann braucht man auch nicht anzunehmen, daß er mit allen Mitteln kämpft, z. B. ohne Rücksicht auf absolute Werte zu nehmen. Der Feind ist dann weniger gefährlich, er ist nicht der Todfeind und am Ende auch nicht der politische Feind. Wer aber nicht bis zum letzten kämpft, sondern sich unterwirft, verzichtet damit auf seine Ehre. Die Ehre ist gleichbedeutend mit der politischen Freiheit, mit der Verteidigung des eigenen staatlichen Nomos.

Jeder einzelne hat an der Ehre der politischen Gemeinschaft teil und jeder einzelne muß für sie eintreten. Wer die Bindung an die Gemeinschaft hat, hat auch die Verpflichtung der Gemeinschaftsehre. Nach seinem Verhalten ihr gegenüber wird der Mensch unter dem Aspekt der politischen Ethik mit gut oder schlecht beurteilt.

Varus zu Aristan (scharf):
Und du Verräter folgst dem Aufruf nicht? . . .
. . . daß mir der Schlecht'ste just,
Von allen deutschen Fürsten, bleiben muß!
Doch, kann es anders sein? –

Auch im Prinz von Homburg herrscht der politische Ehrbegriff. Er ist nahe verwandt mit dem der Pflicht. Denn da, wo der Kurfürst dem Prinzen Pflichtgefühl zuschreibt, appelliert er gleichzeitig an das Ehrgefühl, genau so, wie er es für seine Pflicht hält, so fühlt er auch, daß es seine Ehre angeht, ob er das Recht der politischen Gemeinschaft anerkennt.

> Ich will ihm (dem Kurfürsten), der so würdig vor mir steht,
> Nicht, ein Unwürd'ger, gegenüberstehen! . . .
> Kann er mir vergeben nur, wenn ich mit ihm drum streite,
> So mag ich nichts von seiner Gnade wissen. . . .
> Er handle, wie er darf; mir ziemt's hier zu verfahren, wie ich soll!

Jetzt empfindet der Prinz das „Du sollst" der Ethik, d. h. hier aber nicht: Du sollst den Wert der Gerechtigkeit erfüllen, sondern du sollst dem Gesetz, dem Staat, dem Nomos dienen. Die Ich-Existenz, die in dem „Ich soll" begründet wird, ist nicht ein religiöser [72], sondern ein politischer „Subjektivismus". Nicht spricht eine absolute Ethik das „Du sollst", sondern ein Staat, der eine Forderung hat. In dem Du, das in der Ansprache liegt, findet der Prinz sein eigenes Ich, wodurch er seine Existenz vom Staate her gewinnt. Damit findet er zugleich den höchsten Gemeinschaftswert, der diese Existenz begründet, die Ehre, die er vom Staat her jetzt hat. Darum kann er nicht mehr mit dem Kurfürsten um die Begnadigung streiten.

Die Ehre, die Hally besaß, war zunächst eine bürgerliche, nur dem Privatmenschen zugehörige. Da der Staatsfeind ihr die Ehre nahm, wird sie plötzlich ein politisches Symbol für die Ehre des ganzen Volkes. Das vom Feind geschändete Mädchen ist keine Privatperson mehr, sondern wird zum Mythos der geschändeten Germania.

Läßt sich hier auf einmal ein Wert von einem Einzelmenschen auf die Staatsperson analog übertragen? Es handelt sich hier nicht um eine Analogisierung, sondern um die Erfassung eines politischen Symbols. Das Symbol deutet aber nicht nur auf seinen Gegenstand hin, sondern es ist dieser Gegenstand zugleich. Die Ehre des Mädchens ist jetzt ein politischer Begriff geworden, weil sie in Beziehung zu einer Gemeinschaft im politischen Handeln erfaßt wird. So, wie etwas mit dem Mädchen geschehen ist, wodurch ihm die Ehre genommen wurde, so geschah auch etwas Verunehrendes mit Germanien. Für die Gemeinschaftsehre hat das Volk einen Sinn, denn nun steht es auf wie ein Mann, brennend vor Vergeltungsdrang. Es fühlt, wie sein Lebensschicksal vom Politischen her bestimmt wird. Es kommt nicht darauf an, ob der einzelne die Ehre als absoluten Wert erfaßt hat oder nicht, sondern daß er sie von der Gemeinschaft her hat. Ist diese im Besitz der Ehre, ist es auch der einzelne. Es wurde nicht ein unpolitisches Geschehen an einem einzelnen analog auf die Staatsperson übertragen, sondern es zeigt sich, daß der geschändete Staat

---

72 Fricke, der hier (S. 191) „die eigentliche Form Kleistischer Religiosität erreicht glaubt, deutet damit den „sittlichen Imperativ dieses Soll" religiös, wofür keine Handhabe vorhanden ist. Ethik ist nicht Religion, gewiß nicht bei Kleist.

auch seine Bürger nicht vor der Entehrung schützen kann. Ja, mit dem Staat ist der Staatsbürger entehrt, ob er so empfindet oder nicht. Weil die Germanen die Gemeinschaftsehre als geschändet erkennen durch das Symbol des fünfzehnfach geteilten Mädchens und ihnen die Ehre ein höchster Wert ist, darum lodern sie auf in Haß und Zorn gegen den Feind. Denn nur vom Feinde her wird die Ehre so verstanden. Hätten Germanen die Freveltat verübt, niemals wäre die Wirkung politisch gewesen. Man hat nur dem Feind gegenüber eine politische Ehre, wie dem Freund gegenüber eine bürgerliche, als Berufsgenossen eine Berufsehre. Da die Gemeinschaftsehre gleichzeitig die politische Ehre des einzelnen ist, muß der einzelne für sie einstehen, und ebenso für die Ehre aller der einzelnen, die zu der Gemeinschaft gehören. Der Nomos ist auch der höchste Richter der politischen Ehre, von ihm wird nicht nur das menschliche Verhalten und der Staat, sondern auch die Ethik, die Sittlichkeit abgeleitet. Darum würde Kleist dem Ausspruch Pindars beipflichten: „Nomos ist König von allem, von Göttern und Menschen, er macht sogar die Gewalt zum Recht“ [73].

B. Die politische Bedeutung der religiösen Werte

Die religiöse Sphäre scheidet für Kleist aus der politischen ebenso aus wie die ethische. Ja, sie wird ihm nicht einmal zum Problem. In seiner ganzen Dichtung spielt nirgends ein religiöser Wert eine beherrschende Rolle, sei es das Heilige, Unheilige, die Sünde, die Gnade, der Glaube, der Unglaube, die Erlösung oder die Verdammnis [74].

In unseren drei Dichtungen taucht nur an wenigen Stellen eine Beziehung zur religiösen Sphäre auf. So im Kohlhaas in der Lutherszene; in der „Hermannsschlacht“, wo es sich um die Fällung einer Wodanseiche durch die Römer handelt, und wo Hermann den Luitgar den gefährlichen Weg zu Marbod im Vertrauen auf Gottes Führung allein gehen läßt;

---

[73] Zitat nach G. Steinbömer, S. 1.

[74] Alle religiösen Ausdeutung, die Braig (S. 380 ff.) den Kleistschen Dramen gab, waren eben nur Ausdeutungen und lassen sich nirgends belegen. Die „Geschichte Christi als das absolute Vorbild des Prinzen von Homburg“ zu sehen, setzt schon eine nur-theologische Weltbetrachtung voraus. Aus dem Werk selbst lassen sich solche Gedanken nicht ableiten. Es scheint Braig darum zu tun zu sein, Kleist in die religiöse Metaphysik der Romantik hineinzubringen. Aber auch der Theologe würde sich gegen Braig wehren, der den Opfertod Christi als eine „Tragödie Christi“ bezeichnet. Ist der Kreuzestod eine Tragödie, so hat er keinen Heiligkeitswert, denn ein christlicher Gott kann keine Tragödie erleben. Wenn aber kein Heiligkeitswert vorliegen soll, dann hat Braig nicht das Recht, im „Geiste des Christentums zu reden“; was Braig macht, ist eine ästhetische Säkularisierung des Christentums, bzw. eine Glorifizierung des ästhetischen Bereichs.

im „Prinz Friedrich von Homburg", wo der Prinz vor der Schlacht in die Kapelle geht, und so an wenigen anderen, unwichtigen Stellen. Aber schier unzählige Male gilt der Name Gottes als Beschwörungsformel oder Kraftwort, und es kommt Kleist dabei garnicht darauf an, die Germanen bei den Römergöttern oder deren Symbolen fluchen und schwören zu lassen: Bei Gott, beim Himmel, beim Styx, bei Hertha, bei allen Rachegöttern, allen Furien, bei Zeus, bei Jupiter, den Uraniden, Wodan, bei Mana, den Nornen usw. Alles das bedeutet nicht viel mehr als die unheiligen Beteuerungen, die auch in großer Zahl erscheinen: In der Tat, bei meiner Treu, bei meinem Eid, bei meiner Ehr', daß die Pest mich . . ., zum Henker usw.

Michael Kohlhaas bittet Luther, „ob er die Gewogenheit haben wolle, ohne weitere Vorbereitungen seine Beichte zu empfangen und ihm zur Auswechselung dagegen die Wohltat des hl. Sakramentes zu erteilen?" Das bedeutsamste an diesem Satz ist die Wendung: Zur A u s w e c h s e l u n g dagegen. Sie mag mit oder ohne Ueberlegung geschrieben sein, sie charakterisiert nicht nur das Verhältnis des Kohlhaas zu Gott, sondern auch das Kleists. Es ist, wie das Verhältnis zum Staat, auf Gegenseitigkeit aufgebaut. Es verbirgt sich dahinter die Frage der Theodicee, die immer die erste Frage ist, die das selbstwillige Individuum an Gott stellt. Es will damit Gott auf seinen Gerechtigkeitsbegriff verpflichten. Der Mensch beichtet, bereut, und hat damit Anspruch auf Vergebung. Das ist ihm eine Billigkeitsforderung. Luther wandelt aber die Art des Wechselverhältnisses um, indem er sagt, daß, wie Gott dem Menschen vergibt, auch Kohlhaas dem Tronkenburger vergeben solle. Das ist schon ein tieferes Verhältnis auf Gegenseitigkeit. Jedoch Kohlhaas lehnt ab und Luther verweigert ihm das Sakrament.

Es hätte die Vergebung für Kohlhaas die völlige Selbsthingabe an Gott bedeutet, die er aber nicht leisten kann und auch bis zu seinem Tode nicht leistet. Es entspricht die religiöse Selbsthingabe der politischen, wie sie in den beiden Dramen erscheint. Das Gott dienende Ich ist ein schlechthin dienendes, es dient darum auch dem Staat, umgekehrt das dem Staat dienende auch Gott. Kleist konnte sich hier nicht zu einer völligen Selbsthingabe entscheiden — sie ist insofern noch nicht vollständig, als dem Kohlhaas ja das geforderte Recht gewährt wird, sie ist insofern vorhanden, als er sich, wo er Unrecht hat, dem Staat unterordnet und die Strafe bejahend annimmt — denn er wußte noch nicht, wie dabei die Autonomie der Persönlichkeit, ihr Recht auf sich selbst gewahrt werden könne. Der totale Verlust der Eigenpersönlichkeit läuft letzten Endes immer auf universalistischen Kollektivismus hinaus, denn in keiner kollektivistischen Weltanschauung hat der Mensch das Recht der Persönlichkeitsbildung. Nicht einmal die Freiheit wird ihm mehr gelassen, sich aus freier Meinungsbildung zu dem kollektivistischen System selbst zu bekennen, weil das noch eine persönliche Substanz voraussetzt. Dieser Auffassung konnte Kleist niemals verfallen. Erst im Prinz von Homburg hat er erkannt, daß die politische Selbsthingabe keine Selbstaufgabe ist, ja daß sogar das Dienen eine wesentliche

Bestimmtheit der Persönlichkeit ist. Daß, obgleich Kohlhaas diese Stufe nicht erreicht, ihm zuletzt das Sakrament doch gewährt wird, könnte religiös so zu begründen sein, daß Gott immer zuerst seinen Feinden vergibt und daß er nicht auf dem starren menschlichen Gerechtigkeitsbegriff steht. Denn von Gott her gesehen liegt darin, daß Kohlhaas seinen Frevel mit dem Tode büßt, kein Grund zur Versöhnung, hat Kohlhaas doch das, was von ihm verlangt war, nämlich dem Tronkenburger zu vergeben, gerade nicht getan. Er hat nur eingesehen, daß er sich mit seiner Mordbrennerei gegen den Staat und gegen eine Wertewelt versündigt hat. Trotzdem wollen wir beachten, daß mit der politischen Versöhnung auch die religiöse parallel geht. Ein Zusammenhang kann jedoch nicht festgestellt werden. Es vollzieht sich eine Ausbalanzierung der Rechtsansprüche, die Durchsetzung eines ethischen Wertes, der geringer im Rang ist als der religiöse der Sündenvergebung. Aber nirgends läßt sich die Erfüllung eines religiösen Wertes erkennen. Daß Kohlhaas das Sakrament bekommt, beruht darauf, daß Gott im Gegensatz zum Menschen gnädig ist.

Da, wo Varus in der Hermannsschlacht die römischen Frevler, die die Wodanseiche schändeten, bestrafen läßt, geschieht das nicht aus Achtung vor einer anderen Religion, sondern um Hermann Genugtuung zu leisten. Wir haben schon gesehen, wie unbequem Hermann solcher Edelmut des Feindes ist, viel lieber ist ihm, wenn die Soldaten nicht bestraft werden. Damit, daß er für das Leben der Frevler bittet, überbietet er den Varus noch an geheucheltem Edelmut.

Bedeutender sind jedoch die Worte Hermanns an Luitgar:

> Wer wollte die gewalt'gen Götter
> Also versuchen? Meinst du, es ließe
> Das große Werk sich ohne sie vollziehn?
> Als ob ihr Blitz drei Boten minder,
> Als einen einzelnen, zerschmettern könnte!
> Du gehst allein; und triffst du mit der Botschaft
> Zu spät bei Marbod, oder gar nicht, ein:
> Sei's! mein Geschick ist's, das ich tragen werde.

Hermann, der sich der Idee des Staates hingegeben hat, vermag sich auch Gott und dem Schicksal hinzugeben. Das, was von Kohlhaas durch Luther gefordert wurde, das erfüllt er. Er läßt dem Schicksal eine Chance. Wenn die Befreiung der Germanen gegen Gottes Willen ist, dann wird der Mensch, auch wenn er sich noch so darum bemüht, nichts dagegen tun können. Darum weist Hermann den Vorschlag des Luitgar, ihm der Sicherheit halber noch zwei Begleiter mitzugeben, im Vertrauen auf Gott oder das Schicksal ab. Die religiösen Werte und Forderungen werden aus denselben charakterlichen Voraussetzungen erfüllt wie die politischen. Der Staat hat keine religiöse Bindung, jedoch ist sein Handeln, auch sein ehrenvoller Untergang, Gott wohlgefällig. 16. Kapitel des Katechismus:

Frage: Warum?

Antw.: Weil es Gott wohlgefällig ist, wenn Menschen ihrer Freiheit wegen sterben.

Frage: Was aber ist ihm ein Greuel?
Antw.: Wenn Sklaven leben.

Kleists Gott ist ein Gott der Freiheit und ein Gott der Ehre. Wir dürfen darum annehmen, daß nach der Auffassung Kleists politische Haltung und religiöse einander zumindest nicht entgegenstehen müssen. Diese Annahme bestätigt sich auch im Prinz Friedrich von Homburg, wo das staatliche Geschehen gleichsam eingerahmt wird durch den Kirchgang vor der Schlacht und den Dankgottesdienst nach dem Sieg. Jedoch bleibt das alles von untergeordneter Bedeutung. Es gibt vor allem keine religiöse Beeinflussung der politischen Haltung, allenfalls eine Parallelität beider.

Wenn Kleist im „Marionettentheater" davon spricht, daß das Erwachen der Bewußtheit der Sündenfall der Menschheit sei, so ist damit nicht etwa ein Sündenfall im Sinne der christlichen Lehre gemeint, sondern, biologisch gesehen, ein Abfall von der natürlichen Grazie im Sinne Rousseaus. Kleist spricht hier nur seine Auffassung vom Menschen und der Unzulänglichkeit der bewußten Vernunft aus, die ungebrochenem Erleben im Wege steht. Sein Wunschbild von der Natur könnte allenfalls als sein innerweltlicher Gott gedeutet werden. Er selbst hat diese Deutung jedoch nicht vorgenommen, und uns steht es nicht zu, ihm einen „Gott" zuzuschreiben. Im ungestörten Erleben sieht Kleist die Erlösung aus diesem unverschuldeten Zustand. Diese könne geschehen durch ein abermaliges Essen vom Baum der Erkenntnis. Auch das ist nicht religiös gemeint, sondern er denkt dabei an eine letztliche Wiedervereinigung und Harmonisierung des Gefühls mit dem Bewußtsein. Nicht aber an „Christi Opfer und Erlösungstod", um dadurch „von hinten irgendwo in das Paradies hineinzuschlüpfen". Er hat nicht den christlichen Heilsweg dorthin „gefunden und sehnsüchtig hineingeschaut, aber . . . die Schwelle nicht zu überschreiten vermocht, weil er nicht glaubte"[75], wie das Cornelius Memming vermuten möchte. Kleist war nicht religiös im christlichen Sinne. Nichts deutet darauf hin.

Es hängt die Ablehnung religiöser Bindungen, die Schlegel, Novalis und Müller für den Staat forderten, wohl mit der Konzeption der politischen Ethik zusammen. Wenn auch beide Wertsphären scharf zu scheiden sind, so macht doch die Bindung des Staates an eine Religion die politische Ethik unmöglich. So wie aber die Fundierung des Einzelmenschen auf einer absoluten Ethik innerhalb des Staates dem politischen Anspruch nicht entgegenzustehen braucht, so ist auch eine religiöse Fundierung innerhalb des Staates möglich. Jedoch der Staat ist hier wie dort desinteressiert. Es ist also nicht möglich, „Kleists Gedanken christlicher Ueberzeugung unterzulegen", wie es Kluckhohn[76] an Braig rügt, gewiß nicht in einer Beziehung zum Politischen.

Fricke, dessen Ergebnissen im allgemeinen beizupflichten ist, geht von der Heideggerschen Existentialphilosophie her an das Werk Kleists heran und

---

[75] C. Memming, S. 229.
[76] Kluckhohn, Das Kleistbild der Gegenwart, S. 826 ff.

erfaßt auch die wesentliche Seite des Dichters. Aber da, wo er nach dem Schema Heideggers aus der Phänomenologie in die Metaphysik vorstößt, gerät er in dessen spekulative Mystik, deren Anwendung auf Kleist aus dem Werk heraus nicht gefordert werden kann. Wohl hat seine Deutung eine viel größere Wahrscheinlichkeit für sich als die Braigs.

Der Mangel an religiösen Bindungen bei Kleist scheint sich uns noch durch eine andere Ueberlegung zu erweisen:

Kleist hat für seine Staatsauffassung mit der Verbissenheit seines Wesens gekämpft. Das Schicksal seiner Dichtung mußte ihn jedoch gewaltig entmutigen; die Hermannsschlacht ist nie zur Aufführung bzw. zum Druck gekommen und der „Prinz Friedrich von Homburg" nur einmal Zeit seines Lebens zur Aufführung auf dem Privattheater des Fürsten Radzivill. Der Erzherzog Karl nahm Stellung gegen das Drama. Preußen, die letzte politische Hoffnung Kleists, ging einen Waffenbund mit Napoleon gegen Rußland ein. Kleist, der sich kurz vorher wieder um den Eintritt in die preußische Armee beworben hat, aus wirtschaftlicher Not sagt man, vielleicht auch zum Beweis seiner inneren politischen Haltung, um, wenn nicht durch das Wort, so doch mit der Waffe erfolgreich gegen den Feind zu kämpfen, hätte nun als Soldat für Napoleon in Rußland Kriegsdienst tun müssen. Wenn also Kleist nach der von Fricke auf ihn angewandten Existentialphilosophie eine politische Existenz gefunden hat, was diese Untersuchung wohl bestätigt, dann darf mit Recht gefragt werden, ob er nicht, weil ihm die ehrenvolle Wahrung dieser Existenz nicht mehr durchführbar war, mit aus diesem Grunde aus dem Leben geschieden ist. Als ihm nun das politische Fundament seines Lebens vernichtet war, stürzte auch der Bau seiner Persönlichkeit in sich zusammen; es gab nichts mehr, auch keine Religion und keine absolute Ethik, die ihn hätte davor bewahren können.

In Anbetracht dessen, daß Kleists höchster diesseitiger Wert das Leben der Gemeinschaft ist, dem der einzelne mit seiner Ehre sich auf Leben und Tod einordnet und verpflichtet, könnte eingewendet werden, daß diese Weltanschauung in sich einen Bruch haben müsse, gestattet sie es doch äußeren Begebenheiten, wie dem Zug Napoleons gegen Rußland, so stark in ihr inneres Gefüge einzugreifen, daß der einzelne von dieser Weltanschauung her keine Möglichkeit mehr sieht, sein Leben in der Gemeinschaft ehrenvoll zu wahren, und er infolgedessen dem Lebenswert zuliebe sein der Gemeinschaft wertvolles Leben preisgibt.

Abgesehen davon, daß sich Weltanschauungen nicht nach Erwägungen ihrer Lebensbrauchbarkeit bilden, dieser Maßstab also nicht zur Grundlage jenes Einwandes gemacht werden dürfte, dient er uns doch zur Erhellung der politischen Situation Kleists bei seinem Tode. Sein ganzes Sinnen und Trachten war von dem politischen Feind Napoleon her wesentlich bestimmt. Wohl hat er diesem negativen Gefühl des Hasses die Liebe zu seinem Vaterland und die Ehre, für dieses einzustehen, entgegengestellt. Doch, getrieben von seiner Haßleidenschaft, hat sich sein Blickfeld immer mehr verengt, bis er Napoleon noch allein sah als den letzten und endgültig entscheidenden

Gegner Deutschlands. In seiner Weltanschauung erhob er ihn zum Urbild des politischen Feindes schlechthin und machte diese Feindschaft zum Fundament seiner Ehre. Diese Basis war zu schmal. Der völkische Gedanke war bei ihm, wie im ersten Teil der Arbeit nachgewiesen, nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ende seines weltanschaulichen Bildungsprozesses, das er nicht einmal ganz erreichte. Hätte dieser völkische Gedanke die Basis gebildet, wie bei Jahn, Arndt und Stein, wie er auch heute vom Rassegedanken her der Ausgangspunkt unseres Denkens ist, nicht nur das Ziel, er hätte eine unendlich breite Grundlage für seine politische Ehre gehabt, sie wäre ihm nicht mit dem Rußlandunternehmen unmöglich geworden; denn der Gedanke an ein dem Napoleonischen Intermezzo gegenüber ewig währendes Volk hätte ihn auch mit seinem Ehrgefühl über die Zufälligkeiten der Zeitereignisse hinausgehoben. So sieht er mit dem Siegeszug Napoleons zugleich den Untergang Deutschlands und die drohende Vernichtung seiner eigenen politischen Existenz. In diesem Weltuntergang wünscht er in seinem „Letzten Lied" die eigene Ehre durch den Tod zu bewahren:

Und stärker rauscht der Sänger in die Saiten,
Der Töne ganze Macht lockt er hervor,
Er singt die Lust, fürs Vaterland zu streiten,
Und machtlos schlägt sein Ruf an jedes Ohr,
Und wie er flatternd das Panier der Zeiten
Sich weiterpflanzen sieht, von Tor zu Tor,
Schließt er sein Lied; er wünscht mit ihm zu enden,
Und legt die Leier tränend aus den Händen.

Literaturverzeichnis.

Allert, K., Einzelmensch und Gemeinschaft bei Heinrich von Kleist. Diss. Königsberg 1925.

Arndt, E. M., Wanderungen und Wandelungen mit dem Reichsfreiherrn vom Stein. Hamb. 1909.

Bäumler, Einleitung zur Bachofenausgabe: Der Mythos von Orient und Occident. München 1926.

Baxa, J., Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, Jena 1924.
– Adam Müller und die deutsche Romantik. Jena 1921.
– Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1931 (Ausg. Herdflamme).

Bertram, E., Heinrich von Kleist, Bonn 1925.

Braig, Fr., Heinrich von Kleist, München 1925.

Cassirer, E., Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie. Berlin 1924.

Corssen, M., Kleist und Shakespeare, Weimar 1930.

Fehr, H., Das Recht in der Dichtung, Bern 1931.

Fricke, G., Gefühl und Schicksal bei Heinrich Kleist, Berlin 1929.
– Schiller und Kleist als politischer Dichter, Ztschr. f. Deutschkunde. 1934.
– Die Entdeckung des Volkes in der deutschen Geistesgeschichte von Sturm und Drang bis zur Romantik. Hamburg 1937.

Gehl, W., Kleists Michael Kohlhaas und die isländische Saga, Ztschr. f. d. Bildung, 12. Jahrg., Heft 12.

Gilow, H., Heinrich von Kleists Prinz von Homburg, Jhrb. d. Kleist-Ges. Berlin 1922.

Gogarten, F., Politische Ethik, Jena 1922.

Gundolf, Fr., Heinrich von Kleist, Berlin 1924.

Haupt, G., Der Empörer, das Leben Heinrich von Kleists. Berlin 1938.

Heckel, H., Politische Dichtung, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Berlin 1926/28, 2. B.

Kluckhohn, P., Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der Romantik. Halle 1925.
– Das Kleistbild der Gegenwart. D. Vierteljahrschr., 4. Jahrg. Halle 1926.
– Weltanschauung der Frühromantik. Romantikforschung, Reihe 7. Lpz. 1932.

Körner, J., Recht und Pflicht, Leipzig 1926.

Lugowski, C., Wirklichkeit und Dichtung, Frkf. 1936.

Meinecke, Fr., Weltbürgertum und Nationalstaat, München und Berlin 1919.

Memming, E., Kleists Religion, in „Zeitenwende", Berlin 1937.

Meyer-Benfey, H., Das Drama Heinrich von Kleists, Göttingen 1911–1913.
– Kleist. Natur und Geisteswelt, Berlin 1923.
– Kleistes politische Anschauungen. Jhrb. d. Kleistges., Berlin 1931/32.

Minde-Pouet, G., Heinrich von Kleist, Jhrb. d. Kleist-Ges., Berlin 1921.

Müller A., Elemente der Staatskunst. Hrsg. v. O. Spann: Die Herdflamme, B. I, Jena 1922.

Nadler, J., Die Berliner Romantik 1800–1869, Berlin 1921.

Novalis, Schriften. Ausgabe Minor, Jena 1907.

Obenauer, J., Volkhafte und politische Dichtung. Leipzig 1936.

Poetzsch, A., Studien zur Frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung. Leipzig 1907.

Pongs, H., Schillers Urbilder. Stuttgart 1935.
– Das Bild in der Dichtunng. Marburg 1927.
Schlösser, R., Politik und Drama. Wille und Macht, Jhrg. 3, Heft 11, 1935.
Schmitt, C., Der Begriff des Politischen. Hamburg 1933.
– Volk, Bewegung, Staat. Hamburg 1936.
Sprengel, J. G., Der Staatsgedanke in der deutschen Dichtung. Berlin 1938.
Stapel, W., Preußen muß sein. Hamburg 1932.
Steig, R., Heinrich von Kleists Berliner Kämpfe. Berlin/Stuttgart 1911.
Steinbömer, G., Staat und Drama. Berlin 1932.
Strich, F., Klassik und Romantik. München 1922.
Walzel, O., Kleist als Tragiker. Neophilologus, 20. Jhrg. Groningen 1935.
Wiese, B. v., Politische Dichtung Deutschlands. Berlin 1931.
Witkov, Ph., Heinrich von Kleist. Leipzig 1922.

Lebenslauf

Am 18. 12. 1910 wurde ich, Alfred Karl Jakob Hugo Hoppe, in Offenbach am Main als Sohn des Prokuristen Emil Hoppe und seiner Ehefrau Maria, geb. Keffer, geboren. Ich bin arischer Abstammung und evangelischer Konfession.

Am 17. März 1931 legte ich am humanistischen Beethoven-Gymnasium in Bonn die Reifeprüfung ab und besuchte hierauf zum Studium der evangelischen Theologie die Bonner Universität. Hier unterzog ich mich bald auch dem Studium der Leibesübungen, der Philosophie und Literaturwissenschaft. Im Sommer-Semester 1933 studierte ich in Königsberg, sonst immer seit dem Sommer-Semester 1931 in Bonn, wo ich am 28. und 29. Januar 1937 das Staatsexamen ablegte. Seit Ostern 1937 bin ich als Studienreferendar an der Städtischen Oberschule für Jungen in Bonn tätig und seit Beginn des Winter-Semesters 1937/38 als Hilfslehrkraft für Leibesübungen an der Hochschule für Lehrerbildung in Bonn.

Meine Lehrer waren in der Literaturwissenschaft Prof. Walzel, Prof. Naumann und Prof. Obenauer, in Philosophie Prof. Behn, Prof. A. Müller, Prof. E. Rothacker. Herrn Prof. Obenauer bin ich für seine wissenschaftliche Führung zu besonderem Dank verpflichtet.